

المدرسة التفكيكية الشيعية المعاصرة

مفهومها، نشأتها، أصولها

د. أحمد قوشتي عبدالرحيم

المدرسة التفكيكية الشيعية المعاصرة



المدرسة التفكيكية الشيعية المعاصرة

مفهومها - نشأتها - أصولها

د أحمد قوشتي عبد الرحيم



المدرسة التفكيكية الشيعية المعاصرة

مفهومها - نشأتها - أصولها

د أحمد قوشتي عبد الرحيم

الطبعة الأولى

١٤٤٣هـ/٢٠٢١م

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب
لا تعبر بالضرورة عن نظر المركز»



Business Center 2 Queen
Caroline Street, Hammersmith
London W6 9Dx, UK

www.Takween-center.com
info@Takween-center.com

الموزع المعتمد

+966555744843
المملكة العربية السعودية – الدمام

+201007575511
مصر – القاهرة

مؤسسة دراسات تكوين
للنشر والتوزيع
س ٠ ت ، ٢٠٥٠١١٧١٢٠
جوال ، ٠٥٥٥٧٤٤٨٤٣





المحتويات



المقدمة

الحمد لله، والصلاة والسلام علىٰ رسول الله، وعلىٰ آله وصحبه، وسلم تسليما كثيرا، وبعد:

فثمة إشكالات كبرىٰ واجهت التشيع الاثني عشري عبر تاريخه الطويل، وأحدثت هزات هائلة لدىٰ المعتنقين له، وولدت افتراقات وانقسامات، وتسببت في ظهور طوائف وفرق يصعب حصرها[1]، وقد تنوعت أسباب تلك الإشكالات: ما بين وقائع قدرية، أو أحداث سياسية، أو تناقضات فكرية ومنهجية.

ومن أمثلة الأمور القدرية: موت إمام من أئمتهم دون عقب بما يهدم فكرة

(١) والمتتبع لتاريخ التشيع يدرك أن ظاهرة التشظي والانقسام من الأمور الملازمة للمذهب منذ نشأته الأولىٰ وعبر مراحله المختلفة، وللشيعة كما ذكر الشهرستاني «في تعدية الإمام كلام وخلاف كثير، وعند كل تعدية وتوقف مقالة، ومذهب، وخبط «الملل والنحل ١/ ١٤٥»، ولا شك أن تلك الانقسامات قد أثرت علىٰ بنية التشيع نفسه، كما أنها شاهد جلي علىٰ أنه مذهب متطور في جل مراحله لا يثبت علىٰ حال واحدة، بل إن بعض ما كان يعد غلوا عند جماعة من المتقدمين صار من ضروريات المذهب عند المتأخرين، كما ذكر ذلك المامقاني في كتابه تنقيح المقال في علم الرجال ٢/ ٣٠٥، ٢٣/ ١٥٥، وانظر أيضا د أحمد سعد حمدان: التشيع نشأته ومراحل تكوينه ص١٩٧، ١٩٨، وأحمد الكاتب تطور الفكر السياسي الشيعي ص١٢١، وفيصل نور: نظرية ولاية الفقيه بين المؤيدين والمعارضين ص٦، والتحولات الفكرية في العالم الإسلامي لمجموعة باحثين ص٤٧٠.

استمرارية الإمامة[1]، أو موت الابن الأكبر في حياة أبيه[2]، أو تخلف وعد ما أوهم زعماء الشيعة أتباعهم بحصوله في وقت بعينه، ثم جاء الوقت الموعود ولم يحدث شيء[3].

ومن أمثلة الأمور السياسية: صلح الحسن بن علي مع معاوية ﵄ وتنازله عن الخلافة، وقبول علي بن موسىٰ الرضا لولاية العهد في عصر المأمون، وكلها وقائع كفيلة بهدم مبدأ الإمامة الذي قام عليه المذهب الشيعي جملة وتفصيلا، مهما تكلفوا في حملها علىٰ محمل التقية.

أما الإشكالات الفكرية والمنهجية، فبنية التشيع كلها مكتظة بالخلل والتناقضات، ولا يخلو أصل من أصول المذهب الكبرىٰ من نماذج لذلك، بدءا من عقيدة الإمامة والنص والوصية التي تمثل أصل التشيع، ومرورا بعقائد أساسية

---

(١) وهذا ما حدث مع إمام الشيعة الحادي عشر الحسن العسكري، والذي مات دون أن ينجب علىٰ القول الصحيح، وليس لدىٰ الشيعة برهان ثابت علىٰ ولادة إمامهم الثاني عشر محمد بن الحسن العسكري، انظر أحمد الكاتب: تطور الفكر السياسي الشيعي ص١٣١.

(٢) وقد حدث هذا حين مات الابن الأكبر لجعفر الصادق -إسماعيل بن جعفر- في حياة أبيه، ومن ثم انتقلت الإمامة إلىٰ أخيه موسىٰ الكاظم كما يزعم الاثنا عشرية، بينما بقيت الإسماعيلية متمسكين بإمامة إسماعيل، كذلك تكرر أمر مماثل مع الإمام العاشر، أبي الحسن علي بن محمد، حيث كان له ولد، وهو أبو جعفر، وكان معروفا أنه الإمام بعد أبيه، لكنه مات في حياة أبيه، ومن ثم انتقلت الإمامة إلىٰ الإمام الحادي عشر، أبي محمد الحسن بن علي، انظر الكليني: الكافي ١/٣٢٧، والطوسي: الغيبة ص٨٢، والمجلسي: بحار الأنوار ٥٠/٢٤١.

(٣) ومن أمثلة ذلك المرويات التي تحدد خروج المهدي أو التمكين للشيعة بسنة معينة، ولما لم يحدث شيء اضطروا للتعلل بالبداء، وقد روىٰ الكليني عن أبي حمزة الثمالي قال: قلت لأبي جعفر ﵇: إن عليا ﵇ كان يقول: إلىٰ السبعين بلاء، وكان يقول: بعد البلاء رخاء وقد مضت السبعون ولم نر رخاء، فقال أبو جعفر: يا ثابت! إن الله تعالىٰ كان وقت هذا الأمر في السبعين، فلما أن قتل الحسين صلوات الله عليه اشتد غضب الله علىٰ أهل الأرض، فأخره إلىٰ أربعين ومائة، فحدثناكم فأذعتم الحديث، فكشفتم قناع الستر، ولم يجعل الله له بعد ذلك وقتا عندنا ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ قال أبو حمزة: فحدثت بذلك أبا عبد الله ﵇ فقال: قد كان ذلك» الكليني: الكافي ١/٣٦٨، والمجلسي: بحار الأنوار ٤/١١٤.

أخرىٰ مثل: الغيبة، والرجعة، والبداء، والتقية، وانتهاء بأصول الاستدلال، ومنهجية الاستنباط الفقهي، والفروع المنبثقة عن ذلك كله.

ومن ضمن تلك الإشكالات المنهجية: كيفية التعامل مع الركام الهائل من المرويات التي امتلأت بها كتب التشيع المعتمدة، وتضمنت ما لا يمكن تعقله من الخرافات والأساطير والضلالات، فهل تقبل تلك المرويات أم ترد، أم يميز بين المقبول والمردود، وما المنهجية المعتمدة في التصحيح والتضعيف، لا سيما أن التشيع ظل لفترة طويلة لا يعرف علم مصطلح الحديث، ولا قواعد التعامل مع المرويات تصحيحا وتضعيفا، ثم اقتبسه لاحقا -هو وعلم أصول الفقه- من كتب أهل السنة والجماعة.

وقد لجأ كثير من رجالات الشيعة إلىٰ الاشتغال بعلوم عقلية أو ذوقية -مثل علم الكلام، والفلسفة، والعرفان الصوفي- وأدخلوها إلىٰ البيئة الشيعية، لعلها تسهم في رفع الإشكالات المتغلغلة في بنيان المذهب أصولا وفروعا وتعين علىٰ محاولات تفهم عقائده ونصوص أئمته، وتقديم تصور متماسك لها يقنع أتباع المذهب، ويجيب عن أسئلتهم الحائرة، ويدفع شناعات الخصوم، لكن اتجاهات شيعية أخرىٰ رفضت بشدة تلك المحاولات، ودعت للتمسك الحرفي بما نقل عن أئمتهم من مرويات، وعقائد، وأحكام، وطرائق في الفهم، وتخليصها من العناصر العقلية الوافدة: كلامية، أو فلسفية، أو عرفانية.

ويعتبر الخلاف الأخباري الأصولي[1] داخل التشيع الاثني عشري واحدا

---

(١) ومع أن الغلبة في الجملة كانت للاتجاه الأصولي إلا أن الاتجاه الأخباري لم يندثر بالكلية، وقد تسربت كثير من أفكاره للاتجاهات الأخرىٰ (انظر د حيدر حب الله: نظرية السنة ص٢٩٨، والمنهج في الفكر الديني ص٤٢٤) بل ذهب بعض الشيعة المعاصرين إلىٰ أن الفكر الأخباري ما زال هو المسيطر علىٰ الساحة الشيعية، وأن الاتجاه الأصولي العقلاني قد اصطبغ بالنزعة الأخبارية، ولم يعد هنالك فرق بينهما من الناحية العملية، فالعقل الذي يحكم الشيعة في كل حوزاتهم العلمية إلا ما ندر هو العقل الإخباري، انظر كمال الحيدري: مفاصل إصلاح الفكر الشيعي ص١٨، ٢٣، ٢٢٧، ٢٦٦.

من أهم الانشقاقات التي حدثت في المذهب بسبب الموقف من تلك الإشكالات المنهجية، وقد سبق لنا بحمد الله تعالىٰ تناوله في دراسة سابقة[1].

أما هذه الدراسة فسوف تخصص للكلام عن اتجاه حديث النشأة، ومدرسة فكرية معاصرة داخل التشيع الاثني عشري، ألا وهي «المدرسة التفكيكية» التي حاولت أن تقدم منهجية مختلفة لتحصيل المعرفة، وطريقة الفهم، والتعامل مع آيات القرآن وأحاديث السنة، ومرويات الأئمة المعصومين عندهم.

والتفكيكية: مدرسة شيعية معاصرة، تأسست علىٰ يدي الميرزا محمد مهدي الأصفهاني (ت١٣٦٥هـ) ونادت بضرورة التفكيك بين المسالك المعرفية الثلاثة، وهي المسلك القرآني والعرفاني والفلسفي، ودعت إلىٰ فهم المعارف القرآنية فهمًا خالصًا، بعيدًا عن عملية التأويل، والمزج بينها وبين الأفكار والمذاهب والنحل الأخرىٰ[2]، وسوف يرد معنا لاحقا تعريف بهذه المدرسة ونشأتها ورجالها، لكن من المهم التنبيه إلىٰ أنه لا علاقة بين المدرسة التفكيكية الشيعية المعاصرة، والمدرسة التفكيكية التي ظهرت في الغرب، وكان من أبرز رموزها جاك دريدا وغيره، ونادت بمجموعة من الآراء المتعلقة بتفكيك النص ولا نهائية المعنىٰ، وعدم وجود معنىٰ ثابت يمكن الجزم به، بينما التفكيكية الشيعية علىٰ الضد من

---

(١) انظر أحمد قوشتي: الصراع بين الأخباريين والأصوليين داخل المذهب الشيعي الاثني عشري، وهناك دراسات عربية كثيرة أخرىٰ تناولت هذا الخلاف، كما أن الباحثين الغربيين قد اهتموا بالحركة الإخبارية وخلافها مع الأصوليين، وكتبوا حولها عددا من الأبحاث، ولعل من أقدمها دراسة جوزيف أرتور عام ١٨٥٩م ضمن كتابه الدين والفلسفة في آسيا الوسطىٰ، ومن أبرز من كتب في هذا الباب أيضا: إسكارشا (١٩٥٨) ومادلونغ (١٩٨٠)، وكولبرغ (١٩٨٥) انظر لياقت تكيم: دراسة المذهب الإسلامي الشيعي في المناهج الغربية، مجلة دراسات استشراقية العدد ٢٠، ٢٠١٦م، ص٢٠، ودائرة المعارف الإسلامية الكبرىٰ (فارسي) ٧/ ١٦٢، نقلا عن نظرية السنة لحب الله ص٢٢٤، وهناك أيضا بحث المستشرق الإنجليزي روبرت غليف: الاستمرارية والإبداع في الفكر الشيعي العلاقة بين الأخبارية والمدرسة التفكيكية، مجلة البصائر، العدد ٤٩، ٢٠١١م.

(٢) انظر محمد رضا حكيمي: المدرسة التفكيكية ص١٣، وزكريا داود: المدرسة التفكيكية والتأصيل للعقل الشيعي، مجلة البصائر العدد ٣٥، ص٥٤.

ذلك، حيث دعت إلىٰ إعادة الاعتبار للنصوص الشرعية -بما فيها روايات أئمتهم- ووجوب الاعتداد بظواهرها، ورفض التأويل إلا في أضيق الحدود، ومع أن كلتا المدرستين يشتركان في الاسم، واستخدام آلية التفكيك، واعتبارها أصلا منهجيا، إلا أنهما مختلفتان تماما في مفهوم التفكيك، وغرضه، ومراحله، وأسلوبه[1].

وقد دار خلاف داخل البيئة العلمية الاثني عشرية[2] وخارجها حول أصالة المدرسة التفكيكية، وأهميتها، وحجم انتشارها، وجدة آرائها، وهل هي مجرد نسخة حديثة من الاتجاه الأخباري، أم أنها اتجاه مستقل، ومتميز بأصوله عن الأصوليين والأخباريين، وللمستشرق الإنجليزي روبرت غليف بحث في هذا الصدد بعنوان «الاستمرارية والإبداع في الفكر الشيعي العلاقة بين الأخبارية والمدرسة التفكيكية» عرض فيها لتلك الإشكالية.

والسمة الغالبة علىٰ خصوم التفكيكية من المدرسة الأصولية، أو الاتجاهات الفلسفية العرفانية الشيعية، أنهم يعتبرون التفكيكيين مجرد اجترار لفكر الأخباريين، مع شيء من التعديل الطفيف الذي لا يغير من حقائق الأمور، معتمدين في ذلك علىٰ موقف التفكيكية الصارم من التعويل علىٰ مرويات أئمة أهل البيت، والقول بحجية ظواهر القرآن، ورفض الإسراف في التأويل، بما يعنىٰ أنهم امتداد للمدرسة الأخبارية، ونسخة معدلة منها، حتىٰ إن بعضهم يسميها بالأخبارية الجديدة[3]، أو أنها نفس فكر الأخباريين لكن بعنوان

---

(١) انظر محمد رضا حكيمي: المدرسة التفكيكية ص١٣، وزكريا داود: المدرسة التفكيكية والتأصيل للعقل الشيعي، مجلة البصائر عدد ٣٥ ص٥٥، ومحمد رضا إرشادي: فهم النص الديني رؤية علىٰ ضوء المدرسة التفكيكية ضمن دراسات في تفسير النص القرآني ٢/ ٥٥.

(٢) انظر عبد الحميد الأبطحي: الميرزا الأصفهاني ومنهجية التفكير الديني، ضمن ميرزا مهدي الأصفهاني رائد التفكيك في المعرفة الدينية ص٨٢، والمدرسة التفكيكية وجدل المعرفة لمجموعة باحثين ص٥٧، ١٢٠، ١٢١، ١٤٥، ١٤٦، وزكريا داود: المدرسة التفكيكية والتأصيل للعقل الشيعي، مجلة البصائر عدد ٣٥ ص٨٦.

(٣) انظر المدرسة التفكيكية وجدل المعرفة لمجموعة باحثين ص١٢٥، ١٤٤.

آخر[1]، أو يصفها بأنها توجه مناهض للعقل والفلسفة[2]، ومحاولة لإحياء دعوة المحدثين الإخباريين بأدوات أخرىٰ، ومنهج جديد يقوم علىٰ التفكيك بين علوم الشريعة بأسرها والعلوم العقلية[3].

أما التفكيكيون ومن سار في ركابهم، فقد رفضوا بحسم اتهامهم بالجمود، أو معاداة العقل، أو اعتبارهم مجرد نسخة جديدة، وامتداد للمدرسة الأخبارية[4]، متهمين خصومهم بإساءة الفهم، أو الحكم المتسرع علىٰ أفكارهم[5]، كما أنهم يلحون في كثير من كتبهم علىٰ أصالة مدرستهم وعراقتها، وأنها ليست فكرا حادثا أو مبتدعا، بل هي تعبير وامتداد للتيار الأصيل داخل المذهب، وإن كان لقبها لقبا حديث النشأة، بل وصلت بهم المبالغة الفجة إلىٰ ادعاء مطابقة آرائهم للإسلام نفسه، وأن مدرستهم تبدأ كمنهج مع نزول القرآن الكريم[6]، وبناء علىٰ تلك المغالطة المكشوفة ادعوا أن مذهبهم هو الممثل الحقيقي للإسلام، وأن تعاليمهم متحدة مع التعاليم الإسلامية، وتطابقها تطابقًا تامًا[7]، وكل من

---

(١) وقد وصفها بذلك كمال الحيدري وهو من خصوم الأخباريين والتفكيكين معا، انظر مقاله العقل والنقل عند الأخباريين علىٰ موقعه http://alhaydari.com/ar.

(٢) انظر حسن إسلامي: المدرسة التفكيكية عرض ودراسة، ضمن قراءات معاصرة في النص القرآني ص١٦٥.

(٣) انظر عبد الجبار الرفاعي: تطور الدرس الفلسفي ص١٠٨.

(٤) انظر محمد رضا حكيمي: الاجتهاد التحقيقي ص٩١-٩٣.

(٥) وفي هذا المعنى يقول أبرز التفكيكيين المعاصرين محمد رضا حكيمي «طرحت المدرسة التفكيكية كمنهج علمي للمعرفة الخالصة من الشوائب، والغاية منها إيجاد تفاهم بين رؤيتين، لذا ينبغي التدقيق في مضمونها، وعدم التسرع في الحكم عليها، وقد لوحظ أن البعض وفيهم الاساتذة والفضلاء يصدرون أحكامهم حتىٰ قبل أن يقرأوا النظرية، ويفتون قبل التمحيص، وهذه طريقة أبعد ما تكون عن المنهج العلمي، ويجب أن لا تكون مقبولة ومحبذة لدىٰ أهل العلم والمعرفة» الاجتهاد التحقيقي ص١٢١.

(٦) انظر زكريا داود: المدرسة التفكيكية والتأصيل للعقل الشيعي، مجلة البصائر عدد ٣٥، ص٥٥.

(٧) انظر محمد رضا حكيمي: المدرسة التفكيكية ص١٧٦.

لا يتبع هذا المذهب يبتعد عن الإسلام تبعًا لابتعاده عن تعاليم المدرسة التفكيكية[١].

وكما هي عادة الفرق في ترويج فكرها بكل طريق ممكن فقد زعم التفكيكيون أن منهجهم مطابق لنهج من يصفونهم بأهل المعرفة من صحابة النبي الأكرم، وأصحاب الأئمة الطاهرين، وكذلك العلماء والمتألهين الشيعة[٢]، ومن الأسماء التي اعتبرها التفكيكي علي الميانجي روادا قدامىٰ لمدرستهم: هشام بن الحكم، ومؤمن الطاق، وحمران بن أعين من تلامذة جعفر الصادق، والفضل بن شاذان النيسابوري، من أصحاب الرضا، ودليله علىٰ ذلك ما صنفوه من كتب في الرد علىٰ الفلسفة والفلاسفة، وهو يزعم أن هذه المدرسة قد استمرت منذ عصر أئمتهم، وحتىٰ بدايات الغيبة الكبرىٰ ومنها إلىٰ العصر الحاضر في الحوزات العلمية الشيعية، لا سيما في القرن الرابع عشر الهجري، وذلك عندما انتقل الميرزا مهدي الأصفهاني إلىٰ خراسان، وكان ذلك سببا «لإعادة ظهور قوي وفاعل لهذه المدرسة في الأوساط الشيعية، وقد تداعت منذ ذلك الحين شيئا فشيئا المدرسة الفلسفية التقليدية الخراسانية، وخسرت مواقعها ونفوذها، ليتنامىٰ -عقب ذلك- منهج الاجتهاد في الفلسفة إلىٰ جانب نقدها في المواضع اللازمة»[٣].

ولا تقتصر مبالغات التفكيكيين الفجة والبين فسادها علىٰ إثبات أصالة مدرستهم والمطابقة بينها وبين الإسلام نفسه، بل امتدت أيضا إلىٰ تضخيم قيمتها الفكرية، وطبيعة المسائل التي تناولتها كما وكيفا، ومن ثم وجدنا بعضهم يتباهىٰ زاعما أن مدرستهم «مذهب فكري مستقل قائم بذاته علىٰ أسسه ومبانيه، استوعب

(١) حسن إسلامي: المدرسة التفكيكية، قراءة نقديّة في البناءات النظرية، ضمن المدرسة التفكيكية وجدل المعرفة الدينية ص١٤٣.

(٢) علي الميانجي: المدرسة التفكيكية، الأسس والبناءات والمقولات، ضمن المدرسة التفكيكية وجدل المعرفة الدينية ص٢١، ٢٢.

(٣) المصدر السابق ص٢٢.

حتىٰ الآن خمسين موضوعًا رئيسيًا، إلىٰ جانب تسعمائة مسألة علمية في طيّات موضوعاته ومطاولاته»[1].

وبينما يقلل خصوم التفكيكية من مكانتها وتأثيرها علىٰ واقع التشيع المعاصر، لا سيما في إيران، فإن عددا من الدارسين الشيعة يجزم بأنها من أكثر التيارات تأثيرًا[2]، وأقوىٰ المدارس الفكرية والمعرفية داخل الحوزة العلمية، ومن أدلتهم علىٰ ذلك وصول روادها وحملة فكرها لأعلىٰ مراتب التوجيه داخل الحوزة، ومن بين الأسماء التي زعموا انتماءها للمنهج التفكيكي: مرشد إيران الحالي علي الخامنئي، والمرجع العراقي المعروف: علي السيستاني الذي يعد أحد التلامذة المباشرين لمؤسس التفكيكية الأصفهاني، وفي حوزة قم هناك شخصية بارزة علىٰ صعيد دراسات البحث الخارج وهو حسين وحيد الخراساني، كما أن أسرة الشيرازي ممثلة في محمد الحسيني الشيرازي، والسيد صادق الشيرازي، هم من أبرز أنصار مدرسة تفكيك المعارف[3].

كذلك ذهب بعض الدارسين من السنة إلىٰ اعتبار التفكيكية من أهم المدارس المعرفية في تاريخ إيران الحديث معللا ذلك بأنها «استطاعت حشد مجموعة من التيارات الفقهية والفلسفية والسياسية تحت بوتقتها، فانضمت تحت لوائها تيارات من أقصىٰ اليمين إلىٰ أقصىٰ اليسار، وصارت مظلة كبرىٰ لتلك التيارات التي آمنت بالفلسفة التفكيكية، واستخدمتها في منظومة الفهم والاستنباط والاجتهاد، وإن اختلفت المخرجات النهائية، واستطاعت أيضا جذب أسماء كبيرة في عالم التشيع من خارج إيران، مثل حسين فضل الله، والعلامة

---

(١) محمد رضا حكيمي: رجال المدرسة التفكيكية، رصد أبرز الشخصيات التفكيكيّة في القرن الرابع عشر الهجري، ضمن المدرسة التفكيكية وجدل المعرفة ص٣٢٥.

(٢) محمد تقي سبحاني: مدخل إلىٰ الفكر الاجتماعي الديني المعاصر في إيران، القسم الثاني، مجلة نصوص معاصرة العدد ٢٠ عام ١٤٣١هـ، ص٢٢٦.

(٣) زكريا داود: المدرسة التفكيكية والتأصيل للعقل الشيعي، مجلة البصائر، عدد ٣٥ ص٥٩.

شمس الدين وغيرهما، وأمكنها إقناع المقلدين بأنها تمتد بجذورها إلىٰ التشيع الأصيل الذي ينتمي إليه الأئمة»[1].

ومع أن كاتب هذه السطور لا يميل إلىٰ ذلك التضخيم من قيمة المدرسة التفكيكية وأثرها داخل التشيع المعاصر، لكن ذلك لا ينفي أهميتها بدرجة كبيرة، ولعل نوعية الشخصيات المندرجة في عداد هذه المدرسة، وإنتاجهم العلمي، والقضايا التي طرحوها، وما قدموه من نقد للاتجاهات الشيعية الأخرىٰ، وما ثار بسبب ذلك من صراعات، يؤكد علىٰ حضورها وأثرها الواضح، كما يلفت أنظار المهتمين بالتشيع واتجاهاته القديمة والمعاصرة إلىٰ تناولها بالبحث والكتابة العلمية.

أما التصنيف الفكري للشخصيات السابق ذكرها واعتبارهم تفكيكيين فليس محل اتفاق، كما لا يخلو من نقد سوف نناقشه لاحقا، وقد حرص كاتب سيرة السيستاني علىٰ موقعه أن لا يجعله متحيزا لاتجاه بعينه، بل اعتبره منفتحا علىٰ مختلف المدارس الشيعية، ومازجا ومقارنا بين بين فكر مدرسة مشهد، وفكر مدرسة قم، وفكر مدرسة النجف[2].

ومن الأمور اللافتة للنظر أيضا محاولات بعض الدارسين الشيعة إيجاد وجه شبه بين ما تبنته التفكيكية من آراء، وبين فكرة إسلامية المعرفة التي ينادي بها المعهد العالمي للفكر الإسلامي، زاعما أن كلا المدرستين تشتركان في الدعوة إلىٰ تمحيص معارف الوحي من تأثيرات المنطق والفلسفة اليونانية والقراءات التأويلية للفلاسفة والمتصوفة والعرفاء[3].

---

(١) محمد الصياد: فقه الانتظار ص٨١، ٨٢.

(٢) المصدر السابق ص٩٢، وسيرة السيستاني الذاتية علىٰ موقع:
https://www.sistani.org/arabic/data1/

(٣) انظر عبد الجبار الرفاعي: مقدمة كتاب المدرسة التفكيكية لمحمد رضا حكيمي ص٧.

ولا يقتصر الأمر علىٰ ذلك، بل إن بعض آراء التفكيكية في الموقف من قضية العقل والنقل ورفض دعوىٰ التعارض بينهما، أو تقديم العقل علىٰ النقل، وكذا موقفهم من التأويل، وظواهر النصوص، ونقد الفلسفة والتصوف، تتقارب بصورة ما مع الموقف السلفي، لكنها لا تتطابق معه تماما، كما أن المنطلقات والدوافع، والأسس المنهجية مختلفة اختلافا جوهريا.

وعلىٰ أية حال فإن هذا التشابه الظاهري -أحيانا- بين آراء التفكيكية وآراء مدارس فكرية أخرىٰ لا يصح أن ينسينا أمرا في غاية الأهمية، وهو أن هذه المدرسة رغم خلافها المنهجي مع اتجاهات شيعية أخرىٰ إلا أنها في نهاية الأمر لا تخرج بحال عن المذهب الاثني عشري، بل إن مقصدها الذي ما انفكت تدعو إليه: هو صيانة هذا المذهب، وتنقيته من الشوائب، وإرجاعه إلىٰ صورته الأصلية التي يزعمون نسبتها لأئمة أهل البيت.

والمطالع لكتب رجال هذه المدرسة لا يشك في تبنيهم أصول المذهب الشيعي - عقائد وعبادات وممارسات طقوسية، وقد صرح منظرو التفكيكية مرارا بانتسابهم للتشيع الاثني عشري، وتكريس جهدهم وحياتهم للدفاع عنه، ومؤسس التفكيكية نفسه -الأصفهاني- كان يؤكد في مختلف كتاباته علىٰ ضرورة احتذاء سلوك فقهاء الشيعة، كما كان يوصي بحماية التشيع من تراكم الأعداء وكثرتهم[1]، ولرجال التفكيكية الآخرين نصوص عديدة تلح علىٰ هذا المعنىٰ، وتبين أنهم مدافعون بكل ما أوتوا من قوة عن التشيع وأصوله ومعتقداته، وأن هدفهم هو حفظ «الخصوصية والنقاء في المعارف العقائدية الشيعية، بعيدًا عن أي اختلاط قد يحدث بين هذا المذهب وبقية المذاهب غير الإسلامية، بل وغير الشيعية أيضًا، إلىٰ جانب النحل والاتجاهات الفلسفية والعرفانية، القديمة والجديدة»[2].

---

(١) انظر المدرسة التفكيكية وجدل المعرفة ص٢٦، ٢٧.

(٢) علي الميانجي: المدرسة التفكيكية، الأسس والبناءات والمقولات ص٢٠.

وفي ظني أن استحضار هذا الانتساب التفكيكي للتشيع، وعدم خروجهم عن الخط العام للاثني عشرية يعفينا من الإطالة في نقد فكرهم -فما كتب في الرد علىٰ الشيعة قديما وحديثا لا يخفىٰ علىٰ المتخصصين- ويجعل همنا الأكبر في هذه الدراسة هو التعريف بتلك المدرسة، ونشأتها، ورجالها، وأصولها التي امتازت بها عن المدارس الشيعية الأخرىٰ.

وفي ختام هذه المقدمة أود الإشارة إلىٰ أن من بين الغايات التي تطمح هذه الدراسة لتحقيقها: لفت أنظار الباحثين في التشيع إلىٰ عدم الاقتصار علىٰ تناول جذوره الأولىٰ، وأعلامه السابقين، ومدارسه القديمة فحسب -مع أهمية ذلك وضرورته- لكن تبقىٰ الحاجة ماسة إلىٰ متابعة المذهب الاثني عشري في تطوراته الحديثة والمعاصرة، ورصد أبرز الاتجاهات والأفكار والمدارس والأعلام التي تشكلت في العصور المتأخرة، وصارت تؤثر تأثيرا كبيرا علىٰ معتنقي التشيع، وتستأثر بتوجيههم.

وإضافة إلىٰ أهمية تناول الاتجاهات الشيعية المعاصرة ذات البعد العقائدي والشرعي، فثمة حاجة لدراسات أخرىٰ تركز علىٰ الاتجاهات ذات البعد الفكري بمعناه الواسع، وقد ظهرت شخصيات عدة من هذا القبيل داخل التشيع في العصر الحديث علىٰ تنوع مشاربها، ما بين مهتم بقضايا الحرية والعدالة الاجتماعية ونظام الحكم، وما بين متأثر بالأفكار الحداثية الغربية ونظريات إعادة قراءة الفكر الديني، وهناك أسماء كثيرة مثل: النائيني، ومهدي بازركان، ومرتضىٰ مطهري، ومجتهد شبستري، وعبد الكريم سروش، ومصطفىٰ ملكيان، وغيرهم[١].

---

(١) ثمة كتب وأبحاث عديدة تناولت تلك الاتجاهات والشخصيات من وجهة النظر الشيعية، ومنها مثلا: كتاب مجيد محمدي: اتجاهات الفكر الديني المعاصر في إيران، وفردين قريشي: تجديد الفكر الديني في إيران دراسة في علم اجتماع المعرفة، ومحمد رضا وصيفي: الفكر الإسلامي المعاصر في إيران جدليات التقليد والتجديد، ومحمد شفيعي الأسس الفكرية للثورة الإسلامية الإيرانية، وانظر أيضا حيدر حب الله: مسألة المنهج في الفكر الديني ص٤٢٦، وعبد الجبار الرفاعي: الدين والظمأ الانطولوجي ص١٠٥.

وأخيرا فقد جاءت دراستنا هذه في فصلين: خصص أولهما للتعريف بالمدرسة التفكيكية، ونشأتها، وأبرز رجالها، وخصص الفصل الثاني لتناول أهم الأصول والآراء المنهجية التي تبنتها ودافعت عنها، وميزتها عن غيرها من المدارس الشيعية الأخرىٰ.

ونحمد الله سبحانه علىٰ ما يسر وأعان، ونسأله سبحانه التوفيق والسداد والإخلاص والقبول، وصلىٰ الله علىٰ نبينا محمد، وعلىٰ آله وصحبه، وسلم تسليما كثيرا.

الفصل الأول

التعريف بالمدرسة التفكيكية، ونشأتها، وأبرز رجالها

ويتضمن المباحث الآتية:

المبحث الأول: التعريف بالمدرسة التفكيكية، والأسماء التي أطلقت عليها.

المبحث الثاني: نشأة المدرسة التفكيكية.

المبحث الثالث: أبرز رجال المدرسة التفكيكية.



المبحث الأول
التعريف بالمدرسة التفكيكية، والأسماء التي أطلقت عليها

يقصد بالتفكيكية: تلك المدرسة الشيعية المعاصرة، التي أسسها محمد مهدي الأصفهاني (ت١٣٦٥هـ) وتبنت مبدأ التفكيك، أي الفصل والتمييز بين المنهج القرآني من جهة والمنهج الفلسفي والعرفاني من جهة أخرىٰ[1]، ودعت إلىٰ التعويل علىٰ أقوال أئمة أهل البيت عند الشيعة، والأخذ بظواهر النصوص بعيدًا عن عملية التأويل، كما كان لها موقف نقدي صارم تجاه الفلسفة والعرفان.

وكما هي عادة جل المدارس الفكرية، فإن المؤسسين الأوائل لا يعنون كثيرا بقضية التعريف، وإنما يبرز ذلك لدىٰ أجيال لاحقة تجمع تراث السابقين وتروج له وتدافع عنه، وهذا ما نلاحظه لدىٰ المدرسة التفكيكية، حيث نجد أن أهم التعريفات التي قدمت لبيان المقصود بها هي ما قدمه منظرها الأبرز، ومبتكر اسمها، وناشر فكرها: محمد رضا حكيمي، لا سيما ما ذكره في كتابه «المدرسة التفكيكية» والذي يعد بمثابة عرض وبيان لفكر تللك المدرسة.

وقد عرف حكيمي المقصود بالتفكيك بأنه الفرز والفصل والتنقية، وجعل الشيء خالصًا، أما مدرسة التفكيك فهي: مدرسة تعنىٰ بضرورة الفصل بين ثلاثة

---

(١) انظر محمد رضا حكيمي: المدرسة التفكيكية ص١٣، وزكريا داوود: المدرسة التفكيكية والتأصيل للعقل الشيعي، مجلة البصائر العدد ٣٥ ص٥٤.

مسالك معرفية في تاريخ الفكر الانساني، وهي: المسلك القرآني، والمسلك العرفاني، والمسلك الفلسفي وتهدف أساسًا إلىٰ «فهم المعارف القرآنية فهمًا خالصًا ونقيًا، بعيدًا عن عملية التأويل، والمزج بينها وبين الأفكار والمذاهب والنحل الاخرىٰ وكذلك بعيدًا عن التفسير بالرأي، وعن محاولات التحميل والإسقاط، كي تبقىٰ حقائق الوحي وأسس ومنطلقات العلم الصحيح نقية ومصونة، لا تعكر صفوها معطيات الفكر الإنساني، ولا يشوبها الذوق الإنساني»[1].

وثمة مفهوم آخر للتفكيكية أكثر عمومية وتفصيلا، وتأثرا بالطابع الفكري والفلسفي قدمه حكيمي حيث ذكر أن المقصود بها «الرؤية الكونية، والنظام المعرفي، والصياغة الفكرية، والأساس العقائدي، ومنهج التفكير الذي يضع حاجزًا فاصلًا بين المفاهيم والاصطلاحات البشرية أو المختلطة من جهة، وبين المعارف الإلهية والسماوية الخالصة المستقاة من الكتاب والسنة من جهة أخرىٰ.. ويذهب إلىٰ وجوب الفصل بين هذه المدارس الثلاث (الوحي والفلسفة والعرفان) وليس تأويلها ومزجها وإيجاد توافق بينها، لأنه يعتبره أمرًا غير ممكن، وهو لا ينظر الىٰ هذه الرؤىٰ الكونية الثلاث علىٰ حد سواء، ويعتبر التأويل والتوافق مضرًا بأسس الوحي والمعارف القرآنية، لأنه يثير الشكوك في استقلالها وكفاءتها الذاتية، ويحط من مستواها، ويعتبر هذه الظاهرة مرفوضة عقلًا وشرعًا»[2].

ومع أن الطابع المذهبي الشيعي الاثني عشري لا يبدو حاضرا بوضوح في صياغة التعريف السابق، والذي يقدم التفكيكية علىٰ أنها نظام معرفي فكري غير محصور في إطار مذهبي ضيق، لكن هذه الصياغة الدعائية يجب ألا تنسينا التزام هذه المدرسة بالأصول الكبرىٰ، وجل المسائل والآراء التفصيلية التي انتهىٰ إليها

(١) محمد رضا حكيمي: المدرسة التفكيكية ص١٣.
(٢) محمد رضا حكيمي: المدرسة التفكيكية ص١٤٧، ١٤٨.

التشيع الاثنا عشري منذ قرون عديدة، وقد ظهر تلك الصبغة الشيعية في التعريف لدىٰ جعفر سيدان، حين سئل عن معنىٰ التفكيك الذي تبنته تلك المدرسة وصار شعارا لها، فأجاب بأن المراد به «التفريق بين آراء البشر ومعارف الوحي، وحفظ نزاهة المعارف والتعاليم العقائدية المستندة إلىٰ مدرسة النبوة والإمامة، بعيدة عن مدارس الفلسفية، والمكاتب العرفانية البشرية» ثم أشار إشارة مهمة تكشف الطابع العقائدي لها فقال «إن جل فقهاء مذهب الإماميّة يعتقدون بضرورة التفريق، والقول بالاستقلال، واستغناء المعارف الوحيانية وحفظها عن الأفكار الدخيلة البشريّة من الفلسفة والعرفان، وهذا هو سبب تسمية هذه الرؤية بنظرية التفكيك، إن هذه المدرسة ليست مدرسة جديدة، حيث إنها تحتوي علىٰ واقعيّة تاريخية تأخذ نشأتها من صدر الإسلام، بل تستند إلىٰ نفس بعثة النبي الأكرم ﷺ، وهي مبنىٰ عموم الفقهاء والعلماء الإماميين»[1].

ومن خارج المدرسة التفكيكية نجد تعريفا لها عند المستشرق الانجليزي روبرت غليف المهتم بدراسة المدارس الشيعية المعاصرة، حيث ذكر أن «العقيدة الرئيسة للمدرسة هي أن هنالك تمايزًا بين صنف المفاهيم والتصورات البشرية من جهة؛ وبين المعرفة الإلهية الخالصة من جهة أخرىٰ ويعنون بهذا أن المفاهيم المستنبطة من الصنف الأول لا يمكن استخدامها لصياغة أو تفسير القناعات والأفكار المتضمنة في الصنف الثاني، ففي الصنف الأول يمكن للشخص أن يجد حقائق وتأملات فلسفية أو عرفانية؛ لكنه في الصنف الثاني يجد الوحي، إذ إن الطرق الثلاثة للوصول إلىٰ المعرفة (الفلسفة؛ العرفان: الوحي) شديدة التمايز (مفككة)؛ وأي محاولة للدمج بينها، أو للوصول لمعادلة بين التصورات الفلسفية والعرفانية للمفاهيم الدينية الأساسية (كوحدانية الله أو طبيعة النبوة) فهي جذريا مضللة»[2].

---

(١) جعفر سيدان: خراسان ومدرسة المعارف الإلهية ص١١.

(٢) روبرت غليف: الاستمرارية والإبداع في الفكر الشيعي، العلاقة بين الأخبارية والمدرسة التفكيكية، مجلة البصائر، العدد ٤٩ ص٤٤.

ونخلص من التعريفات السابقة إلىٰ أن قضية المعرفة وطرق تحصيلها، وإيجاد حدود فاصلة بين مناهجها المختلفة تعتبر منطلقا رئيسا لأفكار المدرسة التفكيكية والهم الأكبر لها كما يكرر ذلك منظروها[1] كما أنها تهدف إلىٰ تطهير المعارف التي بقيت في الظل أو حرفت بسبب غلبة التيارات الأخرىٰ[2]، وهم يرون أن هناك طرقا ثلاثة أساسية لإدراك الحقيقة وهي - المسلك القرآني، والعرفاني، والفلسفي، وقد يزيد بعض الدارسين[3] المسلكين الفلسفي والعرفاني تقسيما وتفريعا، فيقسمها إلىٰ أربعة مدارس: وهي المشائية - والكلامية - والعرفانية - والتوفيقية بفرعيها (الإشراقية، والحكمة المتعالية)[4].

والآلية المثلىٰ -عندهم- للتعامل مع تلك المسالك هي آلية التفكيك، والتي لا يعتبرونها ترفا أو نافلة، وإنما يجعلونها من الواجبات والوظائف المقدسة التي لابد من إنجازها[5]، ويتعين علىٰ العلماء أن يتصدوا «لهذا السيل الجارف من التأويلات ومحاولات المزج والتهجين، والعمل علىٰ تأصيل المعرفة القرآنية والحقائق السماوية وعلوم الوحي وتنقيتها وصيانتها من الذوبان، وهذه المسؤولية تشكل ضرورة علمية، كما أنها واجب عقلي وشرعي، وخدمة معرفية الىٰ التاريخ والإنسانية وأهم ما يفترض بهؤلاء العلماء والمفكرين هو أن لا يخلطوا بين الحكمة القرآنية وبين كل من الفلسفة اليونانية والعرفان المأخوذ عن المدارس الاسكندرانية والهندية وغيرها؛ وذلك لصيانة هوية العلم القرآني، والحفاظ علىٰ جوهر وحقيقة المعرفة القرآنية»[6].

---

(١) انظر محمد رضا حكيمي: المدرسة التفكيكية ص١٣.

(٢) انظر حسن إسلامي: المدرسة التفكيكية عرض ودراسة، ضمن قراءات معاصرة في النص القرآني ص١٦٨.

(٣) انظر كمال الحيدري: المدارس الفلسفية ص٢٥، ٢٦.

(٤) انظر زكريا داود: المدرسة التفكيكية والتأصيل للعقل الشيعي، مجلة البصائر، عدد ٣٥، ص٥٤، وكمال الحيدري المدارس الفلسفية ص٢٥، ٢٦، ومجلة المحجة افتتاحية العدد ١٢ ص٦، ٨.

(٥) المصدر السابق ص٤٠.

(٦) المصدر السابق ص٤٦.

أما عن الأسماء التي أطلقت علىٰ هذه المدرسة فأشهرها وأكثرها استعمالا هو اسم «التفكيكية» الذي اخترعه وأشاعه محمد رضا حكيمي[1]، انطلاقا من المبدأ الأبرز الذي ينادون به وهو «التفكيك» وقد اعترف حكيمي بأنه الذي قام بذلك فقال «أنا الذي اقترحت واستخدمت عبارة «المدرسة التفكيكية» لهذه المدرسة، وأصبحت هذه الكلمة اليوم اصطلاحا معروفا ومتداولا»[2] ثم أشار إلىٰ أنه في الآونة الأخيرة جرىٰ طرح هذا المصطلح «من قبل بعض الكتاب والفضلاء والأساتذة في الأوساط العلمية، وفصول الدراسة الجامعية، ودروس الحوزات العلمية، واستخدمه المؤرخون ومن جملتهم ما ورد في مستدركات أعيان الشيعة[3] في سيرة الشيخ مجتبىٰ القزويني الخراساني»[4].

والغرض من هذه التسمية في رأي حكيمي هو «إيجاد تعبير واضح، ومصطلح قصير ومعبر، يتسم بقدرة قوية علىٰ التذكير والتداعي، ولا تكون معه حاجة للتعابير المطولة، والغاية من ايجاد المصطلح هي علىٰ الدوام اختزال مفهوم ومطلب واسع في لفظ مختصر»[5] أما المصدر الذي استلهم منه الاسم فهو كتاب «بيان الفرقان» لمجتبىٰ القزويني أحد رجال التفكيكية الأوائل «وهو من نوع التأليف العام لأصحاب هذه المدرسة عنىٰ فيه بشرح الفوارق الموجودة بين المشارب والمدارس الثلاث المعروفة لم يكن غرضه في «بيان الفرقان» تأليف كتاب فلسفي وعرفاني، أو حتىٰ نقدي للفلسفة والعرفان، والإتيان مرة أخرىٰ بما

---

(١) انظر محمد رضا حكيمي: المدرسة التفكيكية ص١٤٥، ١٤٦، وعلىٰ رضا أعرافي: الفلسفة بحث فقهي ص٥٧.

(٢) محمد رضا حكيمي: المدرسة التفكيكية ص١٤٥، ١٤٦.

(٣) وهو يقصد ما قاله حسن الأمين صاحب كتاب مستدركات أعيان الشيعة في ترجمة مجتبىٰ القزويني ٣/ ١٨٥ «كان من كبار المدرسين في المشهد الرضوي، وتخرج عليه جماعة من العلماء والفضلاء، وله مدرسة خاصة معروفة في إيران (بمكتب تفكيكي) ويختلف هؤلاء مع الحكماء والفلاسفة في آرائهم الفلسفية التي لا تتفق مع الأحاديث المروية عن أهل البيت».

(٤) محمد رضا حكيمي: المدرسة التفكيكية هامش ص١٤٦.

(٥) المصدر السابق ص١٤٧.

جاء في «الشفاء» و«الفتوحات» و«الأسفار» بل كان يستهدف الإشارة الىٰ تلك المطالب بقدر ما تستدعيه الضرورة، وليشرح من بعد ذلك مباني المعارف القرآنية، وعلىٰ هذا المنوال فقد استلهم اسم المدرسة التفكيكية علىٰ نحو التداعي من تعبير بيان الفرقان»[1].

ومن الملاحظ أن رجال التفكيكية الأوائل لم يكونوا يطلقون علىٰ أنفسهم هذا الاسم الذي ابتكره حكيمي، ولا «يعرفون أنفسهم علىٰ أنهم ينتمون لمدرسة ما، لكنهم أحيانا يشعرون بضرورة أن يوصفوا مواقفهم من خلال مصطلح عام؛ وهم يفضلون استخدام مسمىٰ ذي دلالة تقليدية هو مدرسة معارف أهل البيت . . .، باعتبار أنها تبدو أقل انفصالا وتمكنهم من المجادلة عن التصور الذي يرونه للعقيدة الشيعية، لتكون أكثر اندماجًا مع التيار العام، إلا أن مسمىٰ المدرسة التفكيكية بات اليوم مسمىٰ عاما للمدرسة؛ بحيث إن المخالفين لهم والتفكيكيين أنفسهم يستخدمونه بصورة اعتيادية، وهذا تحديدا هو الوضع منذ أن نشر الحكيمي الاسم من خلال تلخيصه تاريخ المدرسة وعقيدتها»[2].

وليس اسم «التفكيكية» هو الاسم الوحيد الذي أطلق علىٰ هذه المدرسة، بل ثمة عدد آخر من الأسماء التي جرت علىٰ ألسنة من تبنوا فكرها، أو تناولوا آراءها بالدراسة أو النقد، ومنها[3].

أ- **المدرسة العقائدية الخراسانية**[4]، نظرا لنشأتها في مدينة خراسان، وتحديدا في حوزة مشهد.

---

(١) المصدر السابق ص١٤٧.

(٢) روبرت غليف: الاستمرارية والإبداع في الفكر الشيعي، العلاقة بين الأخبارية والمدرسة التفكيكية، مجلة البصائر، ص٤٣، ٤٤، العدد ٤٩، ٢٠١١م.

(٣) وقد استعمل تلك الأسماء علي ملكي الميانجي -وهو نجل أحد التفكيكيين البارزين وهو محمد باقر ملكي الميانجي- في بحثه: المدرسة التفكيكية، الأسس والبناءات والمقولات ص١٩، وقد نشر ابتداء في مجلة نصوص معاصرة السنة الأولىٰ، العدد الثاني ص١١، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.

(٤) انظر المدرسة التفكيكية وجدل المعرفة ص١٩.

ب- **المدرسة العقائدية لأهل البيت**، ومنهج الفقهاء الإماميين، أي فقهاء الفقه الأكبر.

ج- **المدرسة المعارفية لأهل البيت في حوزة خراسان.**

ويلاحظ في تلك الأسماء الثلاثة أنها تلح علىٰ أمرين، أحدهما بيان المكان الذي خرجت منه تلك المدرسة وهو خراسان، بما يعني تميزها بموقف معرفي ومنهجي مختلف عما عليه الحال في حوزات أخرىٰ ولا سيما حوزة قم، والأمر الأخرىٰ الإلحاح علىٰ أنها تمثل الصبغة الأصيلة لمدرسة أهل البيت قبل أن تختلط بشوائب منحرفة غيرت صورتها الحقيقية، وتمثلت في الاتجاهين الفلسفي والعرفاني، وقد شن التفكيكيون عليهما حملات ضارية من النقد والتشويه، والدعوة إلىٰ فصل منهجهما عن المنهج الحقيقي لمدرسة أهل البيت، والذي يعد في نظرهم منهج الوحي.

وإضافة لهذه الأسماء التي أطلقها التفكيكيون علىٰ أنفسهم، واعتبروها دالة علىٰ المدح والثناء ومطابقة لحال مدرستهم، ومعبرة عن حقيقة فكرها، فثمة اسم آخر أثار حفيظتهم، كما دفعهم للتأكيد علىٰ عدم صحته وهو (**المدرسة الأخبارية الجديدة**).

وقد أطلق خصوم التفكيكية هذا الاسم عليها، لأنهم صنفوها اتجاها مناهضا للعقل أو الفلسفة كما هو شأن الأخباريين[1] كما اعتبروها «تميل إلىٰ المحافظة في التعامل مع الفقه وأصوله، والإلهيات الفلسفية المؤسسة علىٰ المقدمات الشائعة في التراث العقلي اليوناني، وتحاول أن تستعيض عنها بما تستقيه من مفاهيم ومقدمات (عقلية أو روائية) مأخوذة من المدونات الحديثية الشيعية فهذه المدرسة وإن كانت ذات صبغة تدينية ورعية، ومنحىٰ فكري محافظ فيما يخص الأفكار الواردة عن غير مدرسة أئمة المذهب الإمامي إلا أنها أكثر

---

(١) انظر علي رضا أعرافي: الفلسفة بحث فقهي ص٥٧.

انفتاحا وواقعية في المجال السياسي وهذه بحد ذاتها مفارقة تستحق التأمل والبحث»[1].

التفرقة بين أجيال التفكيكية

تبين لنا مما سبق أن تسمية هذه المدرسة بالتفكيكية يرجع إلىٰ محمد رضا حكيمي الذي ابتكر هذا الاسم، وانفرد بإشاعته -مع إقراره بأنه استفاده من كتاب سابق- كما ذكرنا أن رجال المدرسة الأوائل كانوا يؤثرون أسماء أخرىٰ.

وهنا قد يثار تساؤل عن مدىٰ التطور الذي لحق بالفكر التفكيكي، وهل يوجد فروق مؤثرة بين أجياله المختلفة؟.

هناك من الدارسين الشيعة[2] من ذهب إلىٰ التفرقة بين جيلين من التفكيكية، أحدهما جيل المؤسس الميرزا الأصفهاني، والآخر جيل مبتكر الاسم، وأبرز المنظرين والدعاة والناشرين لفكر تلك المدرسة، وهو محمد رضا حكيمي، ومع أن الفارق الزمني بين الجيلين ليس ذا بال، فإن هناك اختلافا بدرجة ما بين متقدمي التفكيكية ومتأخريها، ويقصد بالمتقدمين مهدي الأصفهاني وتلاميذه المباشرين، أما المتأخرون فهم أولئك النفر من «التلاميذ غير المباشرين للأصفهاني، وأنصار هذه المدرسة في الوقت الحاضر ممن أخذ علىٰ عاتقه إعلاء هذا الفكر، وبذل جهودا وافرة لبيانه»[3].

والقائلون بالتفرقة بين أجيال التفكيكية يرون أن حكيمي وإن كان يتبنىٰ أفكار مؤسسي المدرسة ويعلن أن أفكاره مطابقة لأفكارهم، إلا أنه «أحدث درجة من التغيير في مبادئهم وأساسياتهم، مقدما قراءة جديدة عن المدرسة هذه المرة،

---

(١) انظر علي ودن: السيستاني بين تراث النجف وحركة تشرين الإصلاحية، مقال علىٰ:
https://nasnews.com/view.php?cat=23966

(٢) انظر محمد رضا إرشادي: فهم النص الديني رؤية علىٰ ضوء المدرسة التفكيكية، ضمن دراسات في تفسير النص القرآني ص٥٧.

(٣) المصدر السابق ص٥٨.

من هنا فما نعرفه اليوم باسم: المدرسة التفكيكية، لا يصح اعتباره مطابقًا ومماهيا لما قاله مؤسسوها، والذي يبدو أن ما يقدّمه لنا الحكيمي علىٰ أنه المدرسة التفكيكية يغاير في الحد الأدنىٰ رؤىٰ مؤسسي المدرسة في مسائل رئيسية ثلاث هي:

١- العلاقة ما بين الوحي والعقل والكشف.

٢- الاهتمام بالفلسفة والفلاسفة.

٣- البعد الاجتماعي السياسي لمدرسة التفكيك»[١].

وسوف يرد معنا لاحقا الكلام تفصيلا عن أسس التفكيكية وأصولها بما يظهر معه عدم وجود فروق جوهرية بين الجيلين، سوىٰ ما تستلزمه ظروف العصر واختلاف الظروف وقيام الثورة الإيرانية وتأسيس دولة ولاية الفقيه.

---

(١) حسن إسلامي: المدرسة التفكيكية قراءة نقدية، مجلة نصوص معاصرة، العدد الثالث ص٤٦، ٤٧، والمدرسة التفكيكية وجدل المعرفة ص١٣٢.



المبحث الثاني
نشأة المدرسة التفكيكية

تعد المدرسة التفكيكية الشيعية اتجاها حديث النشأة، ظهر في القرن الرابع عشر الهجري -العشرين الميلادي- علىٰ يد مجموعة من الشخصيات أبرزهم: محمد مهدي الأصفهاني، وموسىٰ الزرآبادي، ومجتبىٰ القزويني وغيرهم، ثم تتالت أجيال التفكيكيين حتىٰ وصلت إلىٰ عصرنا الحاضر، حيث يتزعم حركتهم اليوم محمد رضا الحكيمي[١].

ومع أن انطلاقة حركة التفكيكيين كانت من غرب إيران ووسطها، لكن رحيل محمد مهدي الأصفهاني إلىٰ بلاد خراسان -حيث مرقد أحد أئمة الشيعة الاثني عشر وهو علي الرضا- حول مركز التفكيك إلىٰ ناحية الشرق، وتعتبر مدينة مشهد اليوم عاصمة الاتجاه التفكيكي، وموضع تمركزه الأبرز، حيث ترك التفكيكيون بصماتهم علىٰ حوزاتها العلمية، ومعاهدها الدينية[٢].

ويرجع تغلغل التفكيكية في مشهد علىٰ وجه الخصوص لمجموعة عوامل،

---

(١) انظر حيدر حب الله: المدرسة التفكيكية وسؤال المنهج، ضمن المدرسة التفكيكية وجدل المعرفة ص١١، وزكريا داود: المدرسة التفكيكية والتأصيل للعقل الشيعي، مجلة البصائر عدد ٣٥ ص٥٧.

(٢) انظر حيدر حب الله: المدرسة التفكيكية وسؤال المنهج، ضمن المدرسة التفكيكية وجدل المعرفة ص١١.

لعل أهمها استيطان مجموعة من رموزها وتدريسهم بحوزتها، فالأصفهاني رحل لمشهد، واستقر بها من عام (١٣٤٠ إلىٰ ١٣٦٥هـ)، وقد انشغل طيلة تلك المدة بنشاطات عدة، منها إلقاء الدروس العلمية والأبحاث الفكرية لمرحلة البحث الخارج، وممارسة النقد للفلسفة والعرفان[١].

وممن قضىٰ فترة طويلة بمشهد أيضا: هاشم القزويني، والذي مكث فيها ما بين عام ١٩٢٨م وحتىٰ عام وفاته ١٩٦٦م أي ما يقارب أربعين عاما، اشتغل فيها بالتدريس وكان له جهد كبير في نشر فكر التفكيكية، وكما يقول المستشرق غليف «لربما يرجع الفضل للنشاط الفكري الذي قام به القزويني في جعل مدينة مشهد موطنا للمدرسة التفكيكية منذ وفاته، ومدرسة مشهد مليئة بعدد من علماء المدرسة التفكيكية، كأبي الحسن حافظيان، وجواد آغا الطهراني، وآية الله حسن مرواريد، وفي الآونة الأخيرة آية الله محمد باقر ملكي ميانجي»[٢].

وثمة ارتباط وثيق بين نشأة المدرسة التفكيكية وازدهارها بمدينة مشهد وبين التطورات التي حدثت للفكر الشيعي في القرون المتأخرة، علىٰ مستوىٰ المنهج والآراء، ولا سيما انتصار الأصوليين علىٰ الأخباريين من جهة، وشيوع الاتجاهات الفلسفية والعرفانية من جهة أخرىٰ، وهذا الانقسام داخل الاثني عشرية إلىٰ أصوليين وأخباريين يعتبر أوسع انشقاق وقع في صفوف الطائفة الإمامية الجعفرية وأعمقه منذ استقرار رأيها علىٰ القول باثني عشر إماما، آخرهم الغائب المنتظر[٣]، كما أن الصراع الفكري الذي دار بين تلك المدرستين، وما صاحبه من جدل حول أدلة الأحكام ومصادره، بالإضافة إلىٰ الأوضاع التاريخية والمجتمعية، التي عاشها الشيعة، يعتبر عاملا رئيسا من عوامل نشأة الحوزة العلمية.

---

(١) انظر محمد رضا حكيمي: رجال المدرسة التفكيكية، ضمن المدرسة التفكيكية وجدل المعرفة ص٣٣٩.

(٢) رويرت غليف: الاستمرارية والإبداع في الفكر الشيعي، مجلة البصائر عدد ٤٩ ص٤٣.

(٣) انظر د بندر الشويقي: أصول الحديث وعلم الرجال عند الإمامية ص٢٠٠.

فالرغبة في المحافظة علىٰ الهوية العقائدية والثقافية جعلت الشيعة يقدمون علىٰ تأسيس مثل هذا النوع من المعاهد التعليمية والعلمية، التي بلورت علىٰ نحو كبير الفكر الشيعي ونسقه العقدي والثقافي، وذلك من خلال المراجع الذين أسسوا هذه الحوزات كي يورثوا الفكر الشيعي للأجيال القادمة، وكان أقدمها في التكوين حوزة النجف في القرن الرابع الهجري، ثم انتشرت بعد ذلك في العالم الشيعي[1]، وتصارعت تيارات الشيعة للسيطرة عليها وفرض رؤيتها ومناهجها علىٰ الدارسين فيها، وتنصيب المرجعيات التابعة لها.

وهناك تفسيرات عديدة علل بها ظهور هذا الانقسام ونشأة التيار الأخباري علىٰ وجه الخصوص، ما بين تفسيرات سياسية أو نفسية أو بيئية أو غير ذلك، لكن يبقىٰ من الثابت أن النزعة الأخبارية نشأت بمثابة رد فعل علىٰ مسلك الأصوليين العقلي، وطريقتهم في الاجتهاد، وموقفهم من أصول الفقه، مما جعلها تنادي في المقابل بالتمسك بالأخبار، وطريقة المتقدمين[2] المعتمدة علىٰ نصوص الأئمة المعصومين في الاعتقاد الشيعي.

وقد قوبل هذا الامتزاج بين علم أصول الفقه الشيعي وبين المنطق والفلسفة بانتقادات عديدة، ولم يكن قط محل رضا رجالات المذهب منذ بدأ في الظهور، حيث «تعالت صيحات الاعتراض بين الحين والآخر، بدءا من الحركة الأخبارية التي كانت في جوهرها ردا منهجيا أسيء استخدامه، كما أسيء التعامل معه، مرورا بمواقف المحافظين المتخوفين علىٰ الشرع من خطر العقل والمنطق، وانتهاء بموقف معاصر انبثق من صميم مدرسة صدر الدين الشيرازي، حيث قررت مدرسة السيد محمد حسين الطباطبائي التشكيك بسلامة استخدام قواعد الفلسفة العقلية في البحث الأصولي»[3].

(١) انظر التحولات الفكرية في العالم الإسلامي ص٤٧٤.

(٢) المصدر السابق ص٤٥٩.

(٣) عمار أبو رغيف: الأسس العقلية دراسة في المنطلقات العقلية للبحث في علم أصول الفقه ص١٢.

وعلىٰ جانب آخر فقد اتخذ الأصوليون من الموقف الأخباري المعارض لنزعة الاجتهاد وأصول الفقه والعلوم العقلية عموما ذريعة لذم خصومهم والتنفير منهم[١]، وهذا ما نجده عند محمد باقر الصدر الذي وصف الأخباريين بأنهم «قاوموا دور العقل في مختلف الميادين، ودعوا إلىٰ الاقتصار علىٰ البيان الشرعي فقط»[٢]، كما وصفهم مرتضىٰ مطهري بأنهم «تيار فكري خطير ظهر في دنيا الإسلام، وتمخض عنه جمود فكري لا زلنا نعاني من تبعاته، إذ سرت عدواه إلىٰ أوساطنا»[٣] ونسب إليهم علي القائيني أنهم يعتقدون «بعدم دخل العقل في مختلف الميادين، وعزله في مسائل الشريعة بتاتا»[٤] وجزم جعفر السبحاني أن الأخبارية «شطبت علىٰ العلوم العقلية بقلم عريض، ولم تر للعقل أي وزن واعتبار، لا في العلوم العقلية ولا في العلوم النقلية»[٥].

ولا يخفىٰ ما في هذا الكلام من نظر، وما ينطوي عليه من تعصب واضح، فالأخبارية -من خلال كتب منظريها- لا تلغي العقل تماما كما يدعي بعض خصومها، بل إنها كمدرسة شيعية لا ترفض الفلسفة والعرفان باعتبارهما أدوات لفهم الحجج الدينية[٦]، وإن كانت مع ذلك تبنت موقفا خاصا تجاه الاجتهاد والاستدلال العقلي في مجال الأحكام، لكن يبقىٰ أن «إلقاء نظرة خاطفة علىٰ أعمال الأخبارية يدلل علىٰ أن مفهوم المدرسة للعقل ودوره في العلوم الدينية أكثر تعقيدًا من مجرد الرفض»[٧].

---

(١) انظر بحثنا الصراع بين الأخباريين والأصوليين ص١٤، ١٥.

(٢) محمد باقر الصدر: المعالم الجديدة للأصول ٥٩.

(٣) مرتضىٰ مطهري: الإسلام ومتطلبات العصر ص١٠٤، ١٠٥.

(٤) علي الفاضل القائيني: علم الأصول تاريخا وتطورا ص١٤٨.

(٥) جعفر السبحاني: تاريخ الفقه الإسلامي وأدواره ص٣٨٤.

(٦) انظر بدر الإبراهيم ومحمد الصادق: الحراك الشيعي في السعودية ص٤٨، وروبرت غليف: الاستمرارية والإبداع في الفكر الشيعي ص٥٢.

(٧) انظر روبرت غليف: الاستمرارية والإبداع في الفكر الشيعي ص٥٥.

والمهم أنه بعد صراع طويل غلبت كفة الأصوليين، لا سيما مع وجود شخصيات مرموقة داخل التشيع حملت لواء مقاومة المد الأخباري، وترسيخ النزعة العقلية الاجتهادية الأصولية، وفي مقدمتهم[١] الوحيد البهبهاني (ت١٢٠٦هـ) الذي كان له دور مهم وحاسم في إحياء معالم المنهج الأصولي، والتصدي للمد الأخباري عبر تآليفه العديدة، وتوظيف السلطة، ثم من خلال تلامذته والمتأثرين بمدرسته من الأجيال المتلاحقة أمثال: كاشف الغطاء، والنراقي[٢]، ولعل من أبرزهم مرتضىٰ الأنصاري[٣] (ت١٢٨١هـ) الذي ترك أثرا كبيرا جدا علىٰ المذهب الشيعي الاثني عشري باتجاهه الأصولي حتىٰ إن الفقه الإمامي الحالي ما زال يسير علىٰ نهج مدرسته الفقهية والأصولية[٤].

وبعد انتصار الاتجاه الأصولي وخفوت صوت الاتجاه الأخباري ترسخت بدرجة كبيرة النزعة العقلية الناقدة للأخبار، والمعلية من شأن الاجتهاد وعلم أصول الفقه، ومازجها اهتمام واضح بالعلوم الكلامية والفلسفية، وفي أحيان كثيرة العلوم العرفانية، حتىٰ صارت تلك العلوم مكونا أساسيا في المناهج الدراسية المعتادة في الحوزات العلمية في العراق وإيران.

وهكذا يمكن القول بأن نشأة التفكيكية ارتبطت ارتباطا وثيقا بمقاومة التيار الفلسفي العرفاني، وكانت بمثابة رد فعل علىٰ الانتشار الكبير لهذا التيار في الفكر الشيعي منذ أن نشط وأعيد إحياؤه علىٰ يد الفيلسوف الشهير صدر الدين الشيرازي

---

(١) انظر الصراع بين الأصوليين والأخباريين ص٣١.

(٢) انظر في الكلام عن الأثر المهم للبهبهاني ومدرسته: عباس العبيري: الوحيد البهبهاني رجل العقل، مؤسسة أنصاريان، قم، بدون تاريخ، وعدنان فرحان: حركة الاجتهاد عند الشيعة ص٤٣٨، وكولن تيرنر: التشيع والتحول في العصر الصفوي ص٢٩٩، وعلي الفاضل القائيني: علم الأصول تاريخا وتطورا ص١٦٨، و/ د. إيمان العلواني: مصادر التلقي وأصول الاستدلال العقدية عند الإمامية ١/ ٧١.

(٣) انظر جعفر سبحاني: الشيخ الأنصاري رائد النهضة العلمية الحديثة ص٦٧.

(٤) انظر عدنان فرحان: حركة الاجتهاد عند الشيعة ص٤٦٣.

(ت١٠٥٠هـ/ ١٦٤٠م) المعروف بالملا صدرا، أو صدر المتألهين، وكتابه (الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة).

ونظرا للمكانة الكبيرة التي حظي بها الملا صدرا في الفكر الشيعي وقبله فكر ابن عربي، فإن بعض الدارسين يجزم بأن رأس حربة الحملات والهجمات التي شنتها المدرسة التفكيكية كان متوجهًا ناحية كل من صدر الدين الشيرازي، ومحيي الدين بن عربي[١]، ولعل ذلك راجع إلىٰ الهالة والاهتمام الكبيرين اللذين حظيت بهما تلك الشخصيتان، ودراسة فكرهم كتبهم في الحوزة، لا سيما صدر الدين الشيرازي الذي وصل الغلو فيه إلىٰ درجة صار الاعتراض علىٰ فكره بمثابة خطيئة لا تغتفر، حتىٰ إن الأصوات تعالت للخروج من تلك السطوة، ووصل الحال ببعضهم للقول بأنه «لا يفترض جعل الملاّ صدرا صنما، أو إلهًا لا يتجرأ أحد علىٰ الاعتراض علىٰ أفكاره ومعتقداته، بل يتهم المعترض بالجهل وعدم الفهم»[٢].

وهذا التوجه من التفكيكية لنقد ملا صدرا وفكره يعد اختراقا كبيرا، ومخالفة للمألوف السائد، وكما أشار الباحث الشيعي حيدر حب الله، فإنه «تبدو عظمة الاختراق الذي أحدثته المدرسة التفكيكية في الثقافة الإيرانية جليا عندما يتعرض صدر الدين الشيرازي (١٠٥٠هـ) لحملة ناقدة، وما أدراك ما يمثله صدر المتألهين في الثقافة الإيرانية!! حتىٰ كاد -بل صار- صنمًا يصعب تجاوز ثوابته، لكن التفكيكيين اعتبروه خليطًا من مدارس متكاثرة ومختلفة ومتباينة، إنه وليد غير شرعي -إن صح التعبير ولاق- من وجهة نظرهم، لهذا يجب كسر صنميته، وتحطيم الهالة المقدسة المفتعلة حوله إنّ التفكيكيين -مهما كان تقويمنا لرؤاهم الفكرية-

(١) حسن إسلامي: المدرسة التفكيكية، قراءة نقديّة في البناءات النظرية، ضمن المدرسة التفكيكية وجدل المعرفة الدينية ص١٤٤.

(٢) انظر رضا استادي: المدرسة التفكيكيّة أوراق وتأملات، ضمن المدرسة التفكيكية وجدل المعرفة ص١٠٨.

عبروا عن شجاعة عالية في نقد الملا صدرا ومدرسته، وهي شجاعة تبقىٰ ضرورية علىٰ الدوام، ليس مع الملا صدرا فحسب، بل مع كل رجال الفكر والمعرفة، فحسن الظن بالمفكرين شيء، وصواب أفكارهم شيء آخر»[1].

لكن من المهم أن نشير إلىٰ أن النقد التفكيكي للفلسفة لا يمثل ظاهرة جديدة تماما داخل الفكر الشيعي، بل هو مسبوق بجهود أخرىٰ، فمع استفحال نشاط التيار الفلسفي بدأت تظهر ردة فعل قوية ومعارضة رفضت كل تلك الأسس والأفكار التي بشرت بها مدرسة الملا صدرا.

وقد تمثلت ردة الفعل من خلال الاتجاه نحو تدوين جديد للمرويات الشيعية، واستظل ذلك بأكبر مؤسسة معرفية في الدولة الصفوية، كما قاد تلك المعارضة رجلان من أكثر مراجع الشيعة نفوذًا، الأول هو الحر العاملي (١٠٣٣-١١٠٤هـ) الذي دون موسوعة حديثية في ثلاثين مجلدًا أصبحت فيما بعد من أهم موسوعات الحديث عند فقهاء الشيعة، وهي (تفصيل وسائل الشيعة إلىٰ تحصيل مسائل الشريعة)، كما ألف كتابًا يمكن وضعه في سياق الحرب علىٰ الأفكار الفلسفية والصوفية التي اتكأت علىٰ بعض مقولات الفلسفة، وهو (رسالة الاثني عشرية في الرد علىٰ الصوفية)أما الشخص الآخر الذي كان أكثر سطوة وقوة ونفوذًا في السلطة وفي المجتمع الإيراني، فهو محمد باقر المجلسي (١٠٣٧-١١١١هـ) الذي كان يشغل منصب شيخ الإسلام في الدولة الصفوية، وقد أفاد من موقعه هذا في التدشين لعمل موسوعي ضخم يعد أكبر كتاب جمع روايات الشيعة حيث بلغ أكثر من مائة وعشرة مجلدات، وهو (بحار الأنوار الجامعة لدرر الأئمة الأطهار) وهناك شخصيات أخبارية أخرىٰ قاومت المد الفلسفي، مثل محمد أمين الاسترآبادي (ت١٠٣٣هـ)، الذي سعىٰ إلىٰ تقويض أسس الاستدلال المنطقي، ورفض مدخليتها في عملية فهم الحكم الشرعي

---

(١) حيدر حب الله: المدرسة التفكيكية وسؤال المنهج هل تثور إيران المتصوّفة علىٰ الحكمة المتعالية العرفان الشهودي، ضمن المدرسة التفكيكية وجدل المعرفة ص١٤.

واستنباطه، وكذلك يوسف البحراني (١١٠٧-١١٨٦هـ) الذي عمل علىٰ تنقية الفكر الأصولي الشيعي مما اعتبره آثارا فلسفية[1].

ومع تلك الحال التي أشرنا إليها من غلبة الاتجاه الأصولي، وشيوع الفلسفة والعلوم العقلية بصفة عامة، والعرفان الصوفي المعظم لمدرسة صدر الدين الشيرازي، نشأت المدرسة التفكيكية علىٰ يد مهدي الأصفهاني، وترسخت جذورها في حوزة مشهد، والتي بدت في صراع واضح مع حوزة قم، حيث حدث ما يشبه الانتقال للدرس الفلسفي، الذي كان مزدهرا في حوزة مشهد، ثم كسد سوقه بفعل المد التفكيكي، ومن ثم ارتحل إلىٰ حوزة قم.

وقد مرت دراسة الفلسفة في حوزة مشهد وغيرها من الحوزات بمد وجزر، ومراحل متباينة من الانتشار والاندثار، ففي بعض الأوقات وبفعل المد الأخباري انصرف الأساتذة والطلاب عن دراستها، وصارت محل ذم ونقد شديدين، حتىٰ كان المريد لدراستها لا يجرؤ علىٰ إظهار ذلك وإنما يقيم مجالس خاصة وسرية لتلامذته.

وقد حكىٰ طرفا من هذا الواقع لا سيما في حوزة مشهد بعض الشيعة، وهو النجفي القوجاني المتوفىٰ ١٣٦٣هـ، حيث ذكر تجربته في دراسة بعض كتب المعقول في مشهد: فقال «درسنا شرح المطالع وشرح التجريد بصورة سرية، حيث كنا نذهب قبل آذان الفجر إلىٰ المدرسة الجديدة الواقعة خلف مسجد (وهرشاد) لندرس هناك، ونعود والوقت ما يزال ظلامًا أيضًا، إذ إن علماء وطلاب مدينة مشهد كانوا في الغالب يرون أنفسهم منزهين عن كتب الفلسفة التي كانوا يرون فيها بأسرها كتبًا للضلال، فإن رأوا نسخة من كتاب «المثنوي» في حجرة أحدهم اعتقدوا بكفره، وكانوا يرون أنّ كتب الفلسفة نجسة، ولا يمسون

---

(١) انظر زكريا داود: المدرسة التفكيكية والتأصيل للعقل الشيعي، مجلة البصائر عدد ٣٥، ص٥٢-٥٤.

بأيديهم غلافها حتىٰ لو كانت جافة، بل يرون أنها أكثر نجاسة من جلد الكلب والخنزير»[1].

ومن الشواهد أيضا أن الطباطبائي حينما بدأ تدريس كتاب «الأسفار الأربعة» بعد وفوده من تبريز إلىٰ قم، وتجمّع عدد يقارب المائة من التلامذة لحضور هذا الدرس، أمر المرجع الشيعي البارز البروجردي بقطع راتب التلامذة القادمين لحضور درس الأسفار، وعندما بلغ الطباطبائي الخبر تحير فيما يفعل، وقال «إذا قطع راتب هؤلاء التلامذة القادمين إلىٰ الحوزة من مدن بعيدة، وليس لديهم مورد رزق سوىٰ هذا الراتب، فماذا يفعلون؟ وإذا تركت تدريس الأسفار لأجل ذلك، فإن هذه تمثل ضربة قاضية للوضع العلمي والعقيدي للتلامذة»[2].

وبعدها بقليل جاءته رسالة من البروجردي مفادها أنهم في شبابهم كانوا يدرسون «الأسفار» للشيرازي بشكل سري، وفي مجموعات صغيرة، وأما الدرس العلني للأسفار في الحوزة الرسمية فإنه يراه غير صالح بأي شكل من الأشكال، ولابد أن يترك، وقد رد عليه الطباطبائي قائلا «لما وفدت إلىٰ قم من تبريز كان هدفي فقط تصحيح عقائد الطلاب علىٰ أساس الحق، ونقض العقائد المادية الباطلة، ويومذاك حينما كان يذهب السيد البروجردي بشكل سري إلىٰ درس المرحوم جهانيزخان، كان الناس والطلاب بحمد الله مؤمنين وذوي نيات طاهرة، ولم تكن هناك حاجة لتأسيس حلقات دروس علنية للأسفار، أما اليوم فإن كل طالب يرد إلىٰ قم يحمل معه سلة من الشبهات والإشكالات، وعلىٰ هذا لابد أن نعمل علىٰ اعداد الطلاب هذا اليوم، عبر تعليمهم الفلسفة الإسلامية الحقة، ودحض المذاهب المادية والمثالية، من هنا لا يمكن أن أتخلىٰ عن تدريس الأسفار غير أني في الوقت نفسه أعتقد بأن السيد البروجردي حاكم شرعي، فإذا حكم بترك تدريس الأسفار، فسيكون الموقف من هذه المسألة بنحو

---

(١) عبد الجبار الرفاعي: تطور الدرس الفلسفي في الحوزة ص١٢٥.

(٢) المصدر السابق ص١٢٧، ١٢٨.

آخر»[1] ولاحقا حصل تحول واضح في موقف البروجردي، وانصرف عن قراره السابق الذي حاول فيه أن يحظر تدريس الفلسفة في قم، ومن ثم واصل الطباطبائي تدريس مؤلفات الفلسفة المعروفة كالشفاء والأسفار لسنوات مديدة، وتوثقت عرىٰ العلاقة بينه وبين البروجردي[2].

لكن الأمثلة السابقة لا تنفىٰ ما شهدته دراسة الفلسفة والعلوم العقلية في أوائل القرن العشرين -وهي الفترة التي عاصرها الأصفهاني مؤسس التفكيكية- من تمدد كبير لم تكن قد شهدته من قبل، خاصة مع حضور تلامذة هادي السبزواري، أمثال المولىٰ غلام حسين المتوفي سنة ١٩٤٠م، ومن الشخصيات الأخرىٰ الذين أسهموا في نشر العلوم الكلامية والفلسفية في مشهد: الآقا بزرك المتوفي سنة ١٩٧٦م، وقد اختار السكن في مشهد في آخريات حياته، مشتغلًا بتدريس جميع المتون الكلامية والفلسفية كشرح تجريد الاعتقاد للقوشجي، وشرح الإشارات للخواجة نصير الطوسي، وشوارق الإلهام، والشواهد الربوبية، والمبدأ والمعاد، وشرح الهداية الأثيرية للملا صدرا الشيرازي، وغيرها، وكانت تغلب عليه النزعة المشائية، رغم تدريسه لجميع مؤلفات الملا صدرا، وكتب الحكمة المتعالية[3].

ومع أن التفكيكية في مرحلة لاحقة قد ثبتت جذورها في حوزة مشهد، ولقيت رواجا كبيرا، لكن لا يفهم من ذلك القضاء التام علىٰ الدراسات الفلسفية والكلامية في مشهد، بل كما تقول بعض المواقع الشيعية المتخصصة فإنه «رغم قوة الاتجاه التفكيكي إلا أن البحث الفلسفي وتدريس المتون الفلسفية الإسلامية أخذ بالرواج والازدهار في المدرسة المشهدية، فقد تمكن مكتب التبليغ الإسلامي في خراسان وخلال العقدين الاخيرين من القيام بإنجاز كبير في ترويج الفلسفة

---

(١) عبد الجبار الرفاعي: تطور الدرس الفلسفي في الحوزة ص١٢٧، ١٢٨.

(٢) المصدر السابق ص١٢٨.

(٣) انظر عمار أبو رغيف: الأسس العقلية دراسة في المنطلقات العقلية لعلم أصول الفقه ص١٠٢.

والكلام، ولم يقتصر نشاطه علىٰ التعريف بالفلسفة الإسلامية، بل تعداه إلىٰ الخوض في الفلسفة الغربية، معتمدًا منهجية وأسلوبًا جديدًا في الطرح من خلال إقامة الدورات العلمية وعقد حلقات درسية لبعض المتون الفلسفية، كنهاية الحكمة وكتاب الأسفار الأربعة، إلىٰ جانب التفسير والعقائد المقارنة لدروس الحوزة العلمية الأخرىٰ كالفقه والأصول»[1].

وفي حوزة قم علىٰ وجه الخصوص ترسخت جذور التيار الفلسفي العرفاني علىٰ يد الطباطبائي وتلامذته أمثال مرتضىٰ مطهري وغيره، ثم ازداد رسوخا مع الخميني وثورته، وفي المقابل انتشرت التفكيكية في حوزة مشهد، وهكذا صرنا أمام حوزتين «حوزة تدخل الدرس الفلسفي العرفاني في عمق العملية الاستنباطية؛ وحوزة ترفض الدرس الفلسفي والعرفاني، وتعدّه دخيلا يونانيا، ولا يصح إعماله في أثناء الاجتهاد والاستنباط، حتىٰ ولو تقرر في الدرس الحوزوي للدراسة فقط علىٰ خلاف بين أجنحة المدرسة التفكيكية»[2].

وقد أشار محمد رضا حكيمي إلىٰ هذا الصراع بين التيار المنتقد للفلسفة والمعجب بها، وأن تقبل المنهج التفكيكي «صعب، بل وثقيل جدا علىٰ المدرسين والأفاضل المختصين بالفلسفة، وعلىٰ تلاميذهم الذين اعتادوا منذ البداية علىٰ هذه الطريقة وآنسوها، وفي قالبها تبلورت معارفهم، وهذه الصعوبة ندركها ونتفهمها نحن دعاة التفكيك»[3].

ومع واقع كهذا يمكن أن نتفهم ما يحكيه التفكيكيون عن سر تحول مؤسس المدرسة الأصفهاني عن الولع بالفلسفة والعرفان، ورجوعه إلىٰ ما يسميه بمدرسة أهل البيت الخالصة من الشوائب، ومناداته بالفصل بين الوحي ومعارفه من جهة،

---

(١) ويكي شيعة مادة «حوزة خراسان العلمية» حوزة خراسان العلمية - ويكي شيعة wikishia.net.

(٢) محمد الصياد: فقه الانتظار ص٨٦.

(٣) محمد رضا حكيمي: المدرسة التفكيكية ص١٥٥، ١٥٦.

وبين الفلسفة والعرفان من جهة أخرىٰ، وهو الأساس الرئيس الذي قامت عليه المدرسة التفكيكية.

فالأصفهاني نشأ نشأة تقليدية، ودرس الكتب المتداولة في الحوزات الشيعية، لكنه لم يشعر بالطمأنينة وسكون القلب أثناء تحصيله المعارف الفلسفية والعرفانية -وكما يصف حاله بعض الدارسين الشيعة- فإن كل يوم يمر عليه كانت «تزداد التساؤلات ازدحامًا في عقليته، وتتكاثر الإشكاليات المعرفية حتىٰ تصل إلىٰ الذروة، ويقرر أنه آن الأوان للخلاص والانعتاق من كل التراكمات الفكرية التي بدأت تثقل كاهله، وتشل حركة فكرة وتزيده تحيرًا، فما كان يفترض أن تؤديه الفلسفة والعرفان من إخراجه من الحيرة والمحنة الفكرية لم يكن يحدث أبدًا، هنا فكر الأصفهاني في الحل والخروج من الأزمة، لكن ذلك الفكر الذي يعتمد علىٰ الدليل والبرهان، وتلك المعرفة التي تركز علىٰ القلب وحالة الشهود يجرانه إليهما، فهو لم يعرف فكرًا يعتمد علىٰ المنطق والبرهان إلا ما درسه عند أساطين الفلسفة الذين قاموا بجهد كبير في تكريس مدرسة ملا صدرا عبر شرحها والتدليل علىٰ صحتها وصوابية آرائها، وكان النص الديني يطوع ويلوىٰ عنقه، حتىٰ يصبح دليلًا ومؤيدًا علىٰ صوابية المنهج الفلسفي الصدرائي، كما أن منهج العرفان كان يتوسل بمنهج الفلسفة، وفي الضمن يستدعي النص الديني ليصحح مكاشفات العارف»[1].

ومع هذه الحالة من الشعور بالتبرم والحيرة الشديدة، ورغم التعمق في دراسة الفلسفة، فإن الأصفهاني يأس من الفلسفة، وتوجه ناحية المعارف العرفانية، حيث قال «لم يطمئن قلبي بنيل الحقائق، ولم تسكن نفسي بدرك

(١) زكريا داوود: المدرسة التفكيكية والتأصيل للعقل الشيعي ص٥٩، ٦٠، وانظر أيضا محمد رضا حكيمي: رجال المدرسة التفكيكية، رصد أبرز الشخصيات التفكيكيّة في القرن الرابع عشر الهجري، ضمن المدرسة التفكيكية وجدل المعرفة ص٣٣٦، ومجلة نصوص معاصرة، العدد ٢ ص٨١، ٨٢، وميرزا مهدي الأصفهاني رائد التفكيك في المعرفة الدينية ص٦٣.

الدقائق، فعطفت وجه قلبي إلىٰ مطالب أهل العرفان، فذهبت إلىٰ أستاذ العرفاء والسالكين السيد أحمد المعروف بالكربلائي في كربلاء، وتلمذت عنده حتىٰ نلت معرفة النفس، وأعطاني ورقة أمضاها، وذكر اسمي مع جماعة بأنهم وصلوا إلىٰ معرفة النفس وتخليتها من البدن، ومع ذلك لم تسكن نفسي، إذ رأيت هذه الحقائق والدقائق التي سموها بذلك لا توافق ظواهر الكتاب وبيان العترة، ولابد من التأويل والتوجيه»[1].

ولم تكن النتيجة أحسن حالا من سابقتها، ولم تشف المعارف العرفانية التي حصلها غليله، كما لم تفعل ذلك المعارف الفلسفية، وهنا قرر الأصفهاني التبرؤ من كلا المنهجين، والعكوف علىٰ المعرفة النقلية وفقا للمنظور الشيعي الضيق، وتأسيس منهجه التفكيكي، حيث قال حاكيا تجربته مع الفلاسفة والعرفانيين «وجدت كلتا الطائفتين كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء، حتىٰ إذا جاءه لم يجده شيئًا، فطويت عنهما كشحًا، وتوجهت وتوسلت مجدا مكدا إلىٰ مسجد السهلة في غير أوانه، باكيا متضرعا متخشعا[2] إلىٰ صاحب العصر والزمان، فبان لي الحق، وظهر لي أمر الله ببركة مولانا صاحب الزمان (عجل الله فرجه الشريف)، ووقع نظري في ورقة مكتوبة بخط جلي: طلب المعارف من غيرنا أو طلب الهداية من غيرنا (الشك مني) مساوق لإنكارنا، وعلىٰ ظهرها مكتوب: أقامني الله وأنا الحجة ابن الحسن»[3].

ويبدو جليا أن دراسة الأصفهاني للفلسفة لم تحل بينه وبين تصديق القصص الأسطورية المتعلقة بلقاء المهدي، أو مطالعة رسائل خطية منه كما في الحادثة المذكورة، والتي سوف نجد منظر التفكيكية المعاصر محمد رضا حكيمي يشيد

---

(١) الشاهرودي: مستدرك سفينة البحار ١٠/٥١٨.

(٢) وهذه الأفعال الشنيعة يشارك فيها التفكيكيون سائر الشيعة، ورغم انتقادهم للتصوف والعرفان فإن تقديس الأشخاص بقي أمرا مستقرا عندهم.

(٣) الشاهرودي: مستدرك سفينة البحار ١٠/٥١٨.

بها، فيقول «هذا الحادث السعيد المشار إليه (لقاء الميرزا بالإمام المهدي) وقع حوالي سنّ الثلاثين من عمر الميرزا الإصفهاني، وقد أدىٰ إلىٰ إيجاد تحول عميق في معرفة الأصفهاني لله، وفهم الوجود، وأبعاد العلم القرآني، ومعرفة الحقائق، وإفاضات المعصوم، وطريق الوصول للمعرفة، وطريق السلوك ومنهجه. مما أحدث تغييرًا أساسيًا في رؤيته العلمية، ووعيه المعرفي، وحركته التكاملية، وسلوكه الروحاني»[1].

وقد وصف الأصفهاني حاله بعد تلك الحادثة فقال «تبرأت من الفلسفة والعرفان، وألقيت ما كتبت منهما في الشط، ووجهت وجهي بكله إلىٰ الكتاب الكريم وآثار العترة الطاهرة، فوجدت العلم كله في كتاب الله العزيز، وأخبار أهل بيت الرسالة . . . فاخترت الفحص عن أخبار أئمة الهدىٰ والبحث عن آثار سادات الورىٰ، فأعطيت النظر فيها حقه، وأوفيت التدبر فيها حظه، فلعمري وجدتها سفينة نجاة مشحونة بذخائر السعادات، وألفيتها فلكًا مزينًا بالنيرات المنجية من ظلمات الجهالات، ورأيت سبلها لائحة وطرقها واضحة، وأعلام الهداية والفلاح علىٰ مسالكها مرفوعة . . . فلم أعثر علىٰ حكمة إلا وفيها صفوها، ولم أظفر بحقيقة إلا وفيها أصلها، والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله»[2].

وبعد أن رمىٰ الأصفهاني كل كتبه الفلسفية والعرفانية في النهر، بدأ -كما يذكر مترجموه- بتأسيس «أركان فكره، وتنظيمها علىٰ قاعدة جديدة، وهي القاعدة الفكرية نفسها التي قادته إلىٰ إنشاء مدرسة فكرية معاصرة، لها تأثيراتها الكبيرة والمهمة»[3].

---

(١) محمد رضا حكيمي: رجال المدرسة التفكيكية، رصد أبرز الشخصيات التفكيكيّة في القرن الرابع عشر الهجري ضمن المدرسة التفكيكية وجدل المعرفة ص٣٣٧.

(٢) الشاهرودي: مستدرك سفينة البحار ١٠/٥١٨، ٥١٩.

(٣) أبو الحسن الرضوي: الميرزا مهدي الأصفهاني سيرة ذاتية، ضمن ميرزا مهدي الأصفهاني رائد التفكيك في المعرفة الدينية ص٦٣.

وهكذا نشأت التفكيكية علىٰ يدي الميرزا مهدي الأصفهاني، ومن معه من رجال الجيل الأول، ثم لحقتهم أجيال أخرىٰ رسخت دعائم هذه المدرسة في حوزة مشهد، وخاضت صراعا مع المدرسة الشيعية الفلسفية العرفانية التي تغلغلت في حوزة قم وغيرها.

ومع أن نشأتها كانت في إيران، وفي مدينة مشهد علىٰ وجه الخصوص، فإنها لم تنحصر في هذا الوجود الجغرافي، بل وجد لها امتدادات في بلاد أخرىٰ، وقد أشار إلىٰ ذلك حيدر حب الله، حيث قال «حينما نتحدث عن المدرسة التفكيكية المعاصرة فلا نعني أنها نتاج إيراني صرف، إلا أن أهميتها الإيرانية تكمن في ظهورها وسط حشد من التراكمات الفلسفية والعرفانية في الثقافة الدينية الإيرانية بالخصوص، وإلا فإن مظاهر مدرسة التفكيك موجودة -بالتأكيد- في العالم الشيعي العربي المعاصر، وإذا أردنا أن نقدم نماذج لذلك كان بإمكاننا طرح اسم العلامة السيد محمد حسين فضل الله، ذلك أننا نعتبره من أبرز وجوه التفكيك، بالمعنىٰ العام للكلمة، في العالم العربي، إنّه يؤمن بالعقل ودوره، بيد أنه رافض تمامًا لأشكال الإقحام الفلسفي أو الصوفي في الثقافة الدينية وهذا ما كنا نراه أيضًا مع المغفور له العلامة الشيخ محمد مهدي شمس الدين، وبنسبة معينة مع شخصيات عديدة أخرىٰ، تمثل وجوهًا شيعية بارزة، مثل السيد عبد الأعلىٰ السبزواري، والشيخ عبدالهادي الفضلي، والسيد هاشم معروف الحسني»[1].

مدىٰ أصالة المدرسة التفكيكية، وهل هي امتداد للأخبارية؟

ثار خلاف داخل المذهب الشيعي حول أصالة المدرسة التفكيكية، وهل تعبر عن فكر جديد فعلا، أم أنها بمثابة استمرار لتيار معروف داخل المذهب

(١) حيدر حب الله: المدرسة التفكيكية وسؤال المنهج، ضمن المدرسة التفكيكية وجدل المعرفة ص١٦.

يعول علىٰ تراث أئمة أهل البيت، ويرفض ما لحق به من تأويلات فلسفية أو كلامية أو عرفانية، بما يعني أنها ليست سوىٰ صورة معدلة من المدرسة الأخبارية المعروفة، والتي شنت هجوما شديدا علىٰ المدرسة الأصولية، ودار بين المدرستين خلاف عنيف علىٰ المستويين النظري والعملي.

ومن الطبيعي أن يكون دعاة التفكيكية ورجالها من المتبنين لوجهة النظر القائلة بأصالتها، فتلك عادة مطردة لدىٰ جل الفرق، التي ما انفكت عن ادعاء أصالة مذهبهم، والمطابقة بينه وبين الإسلام، وأنه ليس فكرا حادثا وإنما هو عريق عراقة الإسلام نفسه، وكل ذلك من الدعاوىٰ الباطلة التي لا تحتاج لتطويل في الدلالة علىٰ فسادها، وتكفي الإشارة إلىٰ تأخر ظهورها عن زمان النبي ﷺ وأصحابه من جهة، ومخالفتها فيما دعت إليه من آراء بدعية للسنة، وهدي سلف الأمة الأوائل من جهة أخرىٰ.

وقد سلكت المعتزلة هذا المسلك البين في بطلانه وتهافته، حيث زعموا أن المعتزلة الأولىٰ هم أصحاب محمد ﷺ[1]، وأن الأصول الخمسة هي التي مضىٰ عليها النبي ﷺ وأصحابه، إلىٰ أن حدث من الخلاف ما حدث[2]، كذلك زعم كثير من الشيعة في القديم[3] والحديث[4]، ومن التفكيكيين[5] أيضا أن الرسول ﷺ هو الذي وضع بذرة التشيع، وأن الشيعة ظهرت في عصره، وأن هناك بعض الصحابة الذين يتشيعون لعلي، ويوالونه في زمنه ﷺ[6]، بل إن أحد

(١) انظر القاضي عبد الجبار: فضل الاعتزال ص١٦٥.

(٢) المصدر السابق ص١٤٠.

(٣) انظر النوبختي: فرق الشيعة ص٢٨، ٢٩.

(٤) وقد زعم محمد حسين آل كاشف الغطا أن «أول من وضع بذرة التشيع في حقل الاسلام هو نفس صاحب الشريعة الاسلامية، يعني أن بذرة التشيع وضعت مع بذرة الاسلام جنبا إلىٰ جنب، وسواء بسواء، ولم يزل غارسها يتعاهدها بالسقي والعناية، حتىٰ نمت وأزهرت في حياته، ثم أثمرت بعد وفاته» أصل الشيعة وأصولها ص١٨٤.

(٥) انظر المدرسة التفكيكية وجدل المعرفة الدينية ص٢٠.

(٦) انظر د القفاري: أصول مذهب الشيعة ١/ ٦٤.

الشيعة المعاصرين -وهو عبد الكريم الحسيني القزويني- لم يستح أن يؤلف كتابا عنوانه «التشيع هو المذهب الرسمي للإسلام بالنص القرآني والنبوي» يصرح في مقدمته أنه «بعد عملية الإحصاء والاستقراء للنصوص القرآنية، والأحاديث النبوية يكتشف لنا أن اعتناق مذهب أهل البيت والتشيع له فريضة إسلامية لا مذهبية بالنص القرآني والنبوي، فمن أراد التمسك بالقرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، لابد له أن يسير علىٰ هدي هذا المذهب ويتبع تعاليمه ونهجه، لأنه مطلب قرآني ونبوي»[١].

ولم يقتصر الأمر علىٰ إثبات أصالة التشيع نفسه وارتباطه بالإسلام من أول الأمر، بل وجد نفس هذا المسلك المذموم لدىٰ كل من الأخباريين والأصوليين[٢] في سياق محاولة كل اتجاه إثبات صحة مذهبه وبدعية مذهب مخالفه، وتصوير فكرهم باعتباره الممثل الحقيقي لمذهب أئمة آل البيت وما كانوا عليه من أصول عقدية وسنن عملية، كما تكرر لديهم التأكيد علىٰ إثبات بقائهم محافظين علىٰ هذا الأصل حتىٰ يومنا هذا أمام كل محاولات التشويه أو الانحراف، بينما لا يعدو فكر مخالفيهم أن يكون انشقاقا وخروجا عما كان عليه أئمة أهل البيت[٣].

فالأخباريون يرون أنهم الأصل الأصيل للتشيع الإمامي، وما سواهم شذوذ وانحراف، وقد حرص الأسترابادي علىٰ إدراج كبار رجال المذهب ضمن الأخباريين، وفي مقدمتهم الكليني صاحب الكافي، والصدوق، والطوسي[٤]، كذلك بلغ الغلو بالأخباري الحر العاملي أنه لم يكتف بجعل الاخبارية أصل الشيعة، وإنما ساوي بينهم وبين الإسلام نفسه، وجعل رئيسهم النبي ﷺ[٥]،

---

(١) عبد الكريم القزويني: التشيع هو المذهب الرسمي للإسلام بالنص القرآني والنبوي ص٤.

(٢) انظر أحمد قوشتي: الصراع بين الأخباريين والأصوليين ص٢٠.

(٣) انظر د مصعب الإدريسي: أخبارية الشيعة الإمامية الاثنا عشرية ص١٤.

(٤) انظر الأسترأبادي: الفوائد المدنية ص١١١، ١١٢، والبحراني: الحدائق الناضرة ١/ ١٧٠.

(٥) انظر الحر العاملي: الفوائد الطوسية ص٤٤٦.

وجزم بأن التشيع الاثني عشري بقي متبنيا لطريقتهم إلىٰ نهاية عصر الأئمة ولم يتزعزع هذا الاتجاه إلا في أواخر القرن الرابع حينما بدأ بعض علماء الإمامية الانحراف عن الخط الأخباري، والاعتماد علىٰ العقل في الاستنباط والتأثر بعلم أصول الفقه السني[1]، ويعتبر كل من ابن أبي عقيل العماني (٣٢٩هـ) وابن الجنيد (٣٨١هـ) من أوائل من أحدثوا انقلابا فقهيا وأصوليا في الفكر الشيعي، حينما قررا مبدأ الاجتهاد، ثم جاء بعدهم بقرون الحلي (٧٢٦هـ) وأحدث انقلابا أشد أثرا، وعلىٰ منواله سار كل من جاء بعده من الأصوليين[2].

وعلىٰ النقيض من ذلك سعىٰ الأصوليون لإثبات بدعية المنهج الأخباري، واعتباره مخالفا للخط الأصيل للتشيع الذي يمثله الأصوليون[3]، وممن فعل ذلك محمد باقر الصدر[4]، وجعفر السبحاني[5]، كما تكرر نفس المعنىٰ عند المرجع الشيعي المعاصر محمد اليعقوبي، الذي زعم أن المدرسة الاصولية بقيت صامدة وقوية طيلة هذه القرون؛ وأن علماء مذهبه جاهدوا بمدادهم ودمائهم وأموالهم من أجل نصرة هذا الدين الالهي، وترسيخ المذهب الجعفري[6].

وإذا ما انتقلنا إلىٰ بيت القصيد وهو رجال التفكيكية، فسوف نجد الحال نفسه عند نفر منهم، ممن زعموا أصالة مدرستهم وعراقتها ومطابقتها للإسلام نفسه، وأن آراءها «ليست حديثة، وإنما تمتد وتبدأ كمنهج مع نزول النص الديني الأول القرآن الكريم، الذي أسس لمنعطف جديد للبشرية، ولأهمية المرحلة فإن

---

(١) انظر د السالوس: أثر الإمامة في الفقه الجعفري ص١٣٩، ١٤٠، وعدنان فرحان: حركة الاجتهاد ص٣٨٤.

(٢) انظر مقدمة آل عصفور للفوائد المدنية ص٩، ١٢٣، وناطق سعيد: سقيفة الغيبة ص٢٥٨، الصراع بين الأخباريين والأصوليين ص٢٢.

(٣) انظر الصراع بين الأخباريين والأصوليين ص٢٢.

(٤) انظر محمد باقر الصدر: المعالم الجديدة للأصول ص١٠٢.

(٥) انظر جعفر سبحاني: الوسيط في أصول الفقه ١/٢١.

(٦) انظر موقع اليعقوبي علىٰ الانترنت http://www.yaqoobi.com.

القرآن بدأ التبشير بقطيعة تامة مع الأساطير والأفكار البشرية التي يغلب عليها طابع الوثنية والكفر، مع كونها مغلفة بالكثير من الأساطير والخرافات، ولا يمكن لدين يسعىٰ لإحداث نهضة وتغيير جذري أن يعتمد علىٰ ما كان سائدًا من أفكار ومنظومات معرفية تشكلت بعيدًا عن هدىٰ الوحي»[1].

وقد لاحظ بعض الدارسين الشيعة هذه الظاهرة لدىٰ التفكيكيين، وأنهم يعتبرون مذهبهم الممثل الحقيقي للإسلام، وأن من لا يتبع هذا المذهب يبتعد عن الإسلام تبعًا لابتعاده عن تعاليم المدرسة التفكيكية[2].

وإذا تتبعنا نصوص رجال التفكيكية لتبين حقيقة ما نسب إليهم، فسوف نجد بالفعل عددا من منظري المذهب والمنتسبين إليه ينصون علىٰ ذلك صراحة، دون أن يجدوا في ذلك إشكالا أو حرجا، أو تناقضا بين الإسلام بعراقته وسموه عن تلك المذاهب المبتدعة زمانا وفكرا، وبين التفكيكية التي لا يتعدىٰ عمرها عشرات السنين!!.

وممن تبنىٰ تلك الفكرة منظر التفكيكية محمد رضا حكيمي، حيث ذكر أن هذه المدرسة رغم حداثة تسميتها «إلا أنها في الواقع عريقة، وتعود في نشأتها إلىٰ صدر الإسلام، أي أن الاعتقاد بأن حقائق الدين القويم والمعرفة الصحيحة هي نفسها التي وردت في القرآن الكريم، وتم بيانها علىٰ يد الرسول ﷺ ومن بعده أوصياؤه، وهم حملة علمه، وأنها حقائق وتعاليم مطابقة للواقع، وهي أفضل وأسمىٰ مما قاله الآخرون وحتىٰ الأديان السماوية الأخرىٰ، ولا حاجة لها لأي فكر آخر، وتتسم بالاستغناء والاكتفاء الذاتي، والقدرة علىٰ تلبية كافة المتطلبات المعرفية للإنسان»[3].

---

(١) زكريا داود: المدرسة التفكيكية والتأصيل للعقل الشيعي، مجلة البصائر عدد ٣٥ ص٥٥.

(٢) انظر حسن إسلامي: المدرسة التفكيكية، قراءة نقديّة في البناءات النظرية، ضمن المدرسة التفكيكية وجدل المعرفة الدينية ص١٤٣.

(٣) محمد رضا حكيمي: المدرسة التفكيكية ص١٧٥.

ولا يجد حكيمي غضاضة من الزعم بكل فجاجة وتطرف أن «التفكيك اقترن في حقيقته بالإسلام منذ أول ظهوره؛ اي بالقرآن وبالحديث وبالكتاب والسنة، ومعارف القرآن وتعاليم أهل البيت، وبعبارة أوجز: بكل ما يستفاد من الثقلين بدون الاقتباس عن أحد أو عن مذهب، وبلا حاجة لأي فكر أو نحلة»[١] ومن النتائج المترتبة علىٰ الاقتران بين الإسلام والتفكيكية عنده أن عموم «المتدينين - علىٰ طريقتهم في الإدراك الديني والفهم الفطري تفكيكيّون، وما لم يتدخل أحد في تفكيرهم فهم معتقدون بما يقوله أصحاب مدرسة التفكيك»[٢].

ويتكرر معنىٰ مشابه عند تفكيكي آخر من رواد تلك المدرسة -وهو جعفر سيدان- حيث يزعم أن مدرسته «ليست مدرسة جديدة، حيث إنها تحتوي علىٰ واقعية تاريخية، تأخذ نشأتها من صدر الإسلام؛ بل تستند إلىٰ نفس بعثة النبي الأكرم ﷺ، وهي مبنىٰ عموم الفقهاء والعلماء الإماميين أجل إن تاريخ هذه المدرسة هو تاريخ مبعث الرسول ﷺ، وذلك لأنه لم يكرر أفكار وآراء الفلاسفة، والتي ترجع إلىٰ مئات السنين وإنما جاء بحقائق مختلفة عنها تماما، ولم تقتصر تعاليمه السامية علىٰ مسائل الحلال والحرام، وأحكام الطهارة والنجاسة، وبيان قضايا المعاملات والعقود أو فقه الحياة والمجتمع؛ مع أنها جميعا ذات أهمية بالغة، بل إن أرقىٰ وأهم أهداف الأنبياء - وعلىٰ رأسهم نبينا الأكرم ﷺ، إنما هو تكميل العقول والأرواح والنفوس، وإعطاء البصائر في المعارف الإلهية»[٣].

كذلك تظهر تلك الدعوة المتهافتة مبنىٰ ومعنىٰ عند تفكيكي ثالث -وهو علي ملكي الميانجي[٤]- الذي زعم أن التفكيكية ليست نزعة طارئة علىٰ

---

(١) المصدر السابق ص١٧٦.

(٢) حسن إسلامي: المدرسة التفكيكية، قراءة نقديّة في البناءات النظرية، ضمن المدرسة التفكيكية وجدل المعرفة الدينية ص١٤١.

(٣) جعفر سيدان: خراسان ومدرسة المعرفة ص١٢.

(٤) وهو نجل محمد باقر ملكي الميانجي أحد أعلام المدرسة التفكيكية، وسوف سيرد الحديث عنه لاحقا إن شاء الله، وانظر المدرسة التفكيكية وجدل المعرفة الدينية هامش ص١٩.

التشيع بل «هي عين تلك المدرسة العقدية والمعرفية الشيعية، المعتقدة بغنىٰ هذا المذهب والدفاع عنه وحمايته في نظامه المعرفي، بما له من أبعاد عقدية، وفقهية، وأخلاقية»[1].

أما النزاع الآخر حول التفكيكية، وهل هي مجرد نسخة جديدة من الاتجاه الأخباري، أم أنها اتجاه مستقل ومتميز بأصوله عن الأصوليين والأخباريين، فقد دار خلاف كبير حول تلك المسألة داخل المذهب الشيعي[2] وخارجه[3]، حتىٰ إن المستشرق الإنجليزي روبرت غليف كتب بحثا مستقلا عرض فيه لتلك الإشكالية، فقال «أنا مهتم فيما إذا كانت الطريقة المثلىٰ للنظر إلىٰ المدرسة التفكيكة علىٰ أنها استمرار، أو إعادة ظهور لبعض القناعات الداعية لدور مقيد للفلسفة والتصوف، التي انحسرت أهميتهما تدريجيا بين علماء الدين الشيعة الإيرانيين بدايات القرن التاسع عشر، مع زوال المدرسة الأخبارية تأسيس أو نفي الاستمرارية بالضرورة مجرد تخمين، ويعتمد علىٰ الطريقة التي تتصور بها أفكار المدرستين الأخبارية والتفكيكية والحقيقة أن التساؤل عما إذا كانت قناعات المدرسة التفكيكية ذات علاقة بالمدرسة الأخبارية -بتنوع صياغاتها في العصر الصفوي وبدايات العصر القاجاري- تعد مسألة جدلية بين التفكيكيين ومخالفيهم وبالتالي فإن أي نقاش عن الاستمرارية والإبداع في المدرسة التفكيكية لا بد أن يأخذ بالاعتبار، ولكن من دون أن يتحدد كلا من وجهتي نظر المدرسة التفكيكية ومخالفيهم فيما يرتبط بمكانة المدرسة في التاريخ الفكري الشيعي»[4].

---

(١) المصدر السابق ص٢١.

(٢) انظر ميرزا مهدي الأصفهاني رائد التفكيك في المعرفة الدينية ص٨٢، والمدرسة التفكيكية وجدل المعرفة ص٥٧، ١٢٠، ١٢١، ١٤٥، ١٤٦، وزكريا داود: المدرسة التفكيكية والتأصيل للعقل الشيعي، مجلة البصائر عدد ٣٥ ص٨٦.

(٣) انظر محمد الصياد الأخباريون والسياسة في إيران ص٢٣، وفقه الانتظار ص٤٠، ٨٥.

(٤) روبرت غليف: الاستمرارية والإبداع في الفكر الشيعي العلاقة بين الأخبارية والمدرسة التفكيكية، مجلة البصائر عدد ٤٩ ص٤١.

وقد دأب خصوم التفكيكية من المدرسة الأصولية، أو الاتجاهات الفلسفية العرفانية الشيعية علىٰ رمي التفكيين بأنهم مجرد تكرار واجترار لفكر الأخباريين، مع شيء من التعديل الطفيف الذي لا يغير من حقائق الأمور، معتمدين في ذلك علىٰ موقف التفكيكين من المرويات، والقول بحجية ظواهر القرآن، ورفض الإسراف في التأويل ومهاجمة الفلسفة والتصوف، ويتهم هؤلاء الخصوم التفكيكية ورجالها بأن تعاليمهم تهدف إلىٰ تقوية الحركة الأخبارية، ورفض العقل واستبعاده[1]، ويسمونها بالأخبارية الجديدة[2]، أو أنها نموذج معاصر للاتجاه الأخباري، وتوجه مناهض للعقل والفلسفة[3]، أو أنها شكل من أشكال الأخبارية الجديدة ذات التوجه المناهض للعقل أو الفلسفة[4]، أو أنها ليست سوىٰ «المدرسة الأخبارية ولكن بعنوان آخر»[5].

ومع أن التفكيكين ما فتئوا ينفون بقوة هذه التهمة وما تضمنته من انتساب مزعوم أو مطابقة للأخبارية، فإن خصومهم يصرون علىٰ أنه «رغم تنميق مدعيات المدرسة التفكيكية وحسن عرضهم لها، فإن من زعم أنها ليست سوىٰ مسلك إخباري بلبوس جديد لم يجانب الصواب، وذلك لأن منطلقات ومضامين ونتائج هذين المسلكين هي واحدة؛ ولهذا فإن النقد الذي يوجه إلىٰ المسلك الإخباري يوجه إلىٰ هذه المدرسة أيضا، وقبول ذلك المسلك يعني قبولها والفارق بين الاتجاهين لا يتجاوز التعابير والمصطلحات وطريقة العرض»[6].

---

(١) انظر ميرزا مهدي الأصفهاني رائد المدرسة التفكيكية ص٨٢.

(٢) انظر حسن إسلامي: المدرسة التفكيكية، قراءة نقديّة في البناءات النظرية، ضمن المدرسة التفكيكية وجدل المعرفة الدينية ص١٢٥، ١٤٤.

(٣) انظر حسن إسلامي: المدرسة التفكيكية عرض ودراسة، ضمن قراءات معاصرة في النص القرآني ص١٦٥.

(٤) علي رضا أعرافي: الفلسفة بحث فقهي في دراسة الفلسفة ص٥٧.

(٥) كمال الحيدري: مقال العقل والنقل عند الأخباريين علىٰ موقعه: http://alhaydari.com/ar.

(٦) حسن إسلامي: المدرسة التفكيكية عرض ودراسة، ضمن قراءات معاصرة في النص القرآني ص١٩٢.

وإذا ما جئنا لمواقف مؤسسي المدرسة التفكيكية ورجالها البارزين من المدرسة الأخبارية عموما، ومن دقة نسبتهم إليها علىٰ وجه الخصوص، فسوف نجد لهم العديد من الشواهد التي تبين ضيقهم من تلك النسبة، وحرصهم علىٰ نفيها، وبيان تمايزهم في المنهج والموقف عن الأخباريين، وإن كان الملاحظ عليهم أنهم لم يسرفوا في ذمهم أو الهجوم عليهم، كما فعل الأصوليون.

ومن أبرز الشواهد علىٰ أن التفكيكية من الاتجاهات المدافعة عن الأسس الاجتهادية للشيعة، تلك التصنيفات العلمية المتعددة في الفقه والأصول التي صنفها رجال هذه المدرسة، وكذا علاقتهم الوثيقة تلقيا وتعليما لمشاهير الأصوليين.

وعلىٰ سبيل المثال فإن الأصفهاني مؤسس التفكيكية كان من خواص تلامذة الميرزا النائيني، ومحل عنايته واهتمامه، كما كانت له نظرات في أصول الفقه خاصة[١]، ونظريات حصرية أيضًا[٢]، وحينما استقر بمدينة مشهد في حدود سنة ١٩٢١م تصدىٰ لتدريس الفقه والأصول والكلام، وأصبح من المدرسين المعروفين بها، ومن الخطوات التي قام بها في حوزة مشهد أنه يعد أول عالم نقل المباني الأصولية لأستاذه النائيني إلىٰ باحات الدرس الحوزوي[٣].

ومن تلامذة الأصفهاني البارزين، والذين كانوا محل عناية خاصة منه: حسين الوحيد الخراساني صاحب الشهرة الواسعة في دروس البحث الخارج في أصول الفقه في الحوزة العلمية الشيعية في مدينة قم الإيرانية، وحينما أثير الحديث عن الأصفهاني في محضر الوحيد الخراساني، وجرىٰ التداول في ميوله

---

(١) انظر تفصيلا مهما حول موقف الأصفهاني من علم الأصول عموما، وهي مسألة محورية في الفرق بين الأخباريين والأصوليين في بحث حسين مفيد: الاتجاه الأصولي عند الأصفهاني، ضمن ميرزا مهدي الأصفهاني رائد التفكيك في المعرفة الدينية ص١٨٧.

(٢) انظر علي الميانجي: المدرسة التفكيكية، الأسس والبناءات والمقولات ص٥٧.

(٣) انظر ويكي شيعة، مادة «حوزة خراسان العلمية» (wikishia.net).

الفقهية واتجاهه الاجتهادي، نفىٰ الخراساني نسبة أستاذه إلىٰ المدرسة الأخبارية، مشدّدًا علىٰ مقامه العلمي الكبير[1].

ويعد هذا الاهتمام بعلم الأصول شاهدا مهما علىٰ التباين بين مسلك التفكيكيين والأخباريين، إذ المعروف عن الأخباريين ضيقهم الشديد، بل مهاجمتهم لعلم أصول الفقه[2]، حيث شنوا حملة شديدة عليه[3] بحجة أنه مأخوذ من العامة -أي أهل السنة- ولم يكن معروفا عند أئمتهم وقدامىٰ رجالات المذهب[4]، كما أنه يعتبر في رأيهم سببا لتخريب الدين، وحصول الانحراف عن منهج الأئمة، وقد بلغ كره الأخباريين لعلم الأصول وكتبه ومنهجه إلىٰ الحد الذي جعل الأسترابادي يجزم بأن الدين قد وقع تخريبه مرّتين: مرّة يوم توفّي النبيّ ﷺ، ومرة يوم قررت القواعد الأصولية التي أشاعها الأصوليون[5]، كذلك أفتىٰ يوسف البحراني بأن كتب أصول الفقه -التي عني بها وألفها أصحاب المدرسة الأصولية- تعتبر من كتب الضلال، التي يحرم بيعها وحفظها واقتناؤها، إلا لمن كان غرضه الرد علىٰ ما فيها من أباطيل وانحرافات[6].

وفي مقابل ذلك بذلت المدرسة الأصولية غاية جهدها في مقاومة هذا التوجه الأخباري المناهض لعلم أصول الفقه، وسعت إلىٰ إحياء هذا العلم وترسيخه في الفكر الشيعي، وإعادة الاعتبار له في الحوزات العلمية، واعتباره محورا أساسيا لا غنىٰ عنه في مناهج الدراسة، ويشار هنا إلىٰ جهود أبرز أعلام

(١) انظر علي ملكي الميانجي: المدرسة التفكيكية، الأسس، والبناءات، والمقولات، ضمن كتاب المدرسة التفكيكية وجدل المعرفة ص٥٨.

(٢) انظر مقدمة كتاب كفاية الأصول للأخوند الخراساني ص١٣، والصراع بين الأخباريين والأصوليين ص٣٥.

(٣) انظر ناطق سعيد: سقيفة الغيبة ص٤٨٩.

(٤) انظر البحراني: الحدائق الناضرة ١٨/ ١٤٥.

(٥) انظر الأسترابادي: الفوائد المدنية ص٣٦٨.

(٦) انظر يوسف البحراني: الحدائق الناضرة ١٨/ ١٤٥.

المدرسة الأصولية، والمقاوم الشرس للأخباريين -وهو الوحيد البهبهاني- والذي أعاد الطريقة الأصولية إلىٰ مكانها الطبيعي في الدراسات الحوزوية، وقد كتب تلامذته العديد من كتب الأصول المعول عليها لدىٰ الشيعة، ثم جاءت مدرسة الأنصاري لتتوج تطور علم الأصول عند الشيعة، وليصبح كتابه فرائد الأصول من أهم الكتب المعول عليها في الدراسات الحوزوية، وكذلك كتب المتخرجين من مدرسته ومنهم الأخوند الخراساني صاحب كتاب كفاية الأصول[١].

وإذا علمنا مكانة الأنصاري، ثم تلميذه الأخوند الخراساني، والذي تحول كتابه كفاية الأصول إلىٰ مرجع أساسي في المناهج الدراسية بالحوزات الشيعية، فمن المهم أن نشير إلىٰ أن مهدي الخراساني مؤسس التفكيكية قد تتلمذ علىٰ يد الأخوند، وتلقىٰ عنه العلم وفقا للطريقة الشيعية السائدة، مما يجعل الجانب الأصولي حاضرا في تكوينه العلمي.

وعلىٰ المستوىٰ العملي فقد قام الأصفهاني بتدريس دورة أصولية خاصة بنظرياته مالت إلىٰ جانب التنقيح والضغط والاختصار، وهي الدورة التي عرفت بأصول آل الرسول[٢]، ويضاف لذلك أن الأصفهاني نص صراحة علىٰ الحاجة الماسة لعلم أصول الفقه، وأنه لا يمكن استنباط الأحكام من الكتاب والسنة دون تعلم أصول الفقه[٣]، كما أثنىٰ ثناء كبيرا علىٰ من يعتبرهم الفقهاء الحقيقيّين لآل محمد عمومًا، وخص بالذكر عددا من فقهاء الإمامية الذين لعبوا دورًا رئيسًا في الزعامة الشيعية العلمية عبر التاريخ، من أمثال الشيخ المفيد، والسيد المرتضىٰ، والشيخ الطوسي، والحلي، والكركي واصفًا إيّاهم بنعوت وألقاب سامية، وعندما تحدث عن الشيخ الأنصاري وصفه بأوصاف ضخمة، وعقب علىٰ ذلك بذكر

(١) انظر مقدمة كتاب كفاية الأصول للأخوند الخراساني ص١٣، ١٤.

(٢) انظر محمد رضا حكيمي: رجال المدرسة التفكيكية القسم الأول، مجلة نصوص عقدية عدد ٢، ص٨٨، ٨٩.

(٣) انظر علي الميانجي: المدرسة التفكيكية، الأسس والبناءات والمقولات ص٢٧.

أعماله العلمية التي اعتبرها المائدة التي اقتات عليها الفقهاء والأعلام والمشايخ بعده، مؤكدا علىٰ التأسي به[1]، كذلك تعتبر رسالة «الإفتاء والتقليد» من كتب الأصفهاني الأساسية في الكشف عن آرائه الأصولية، وهي عبارة عن تقرير درسه بيد أحد تلامذته، وتكمن أهمية هذه الرسالة في أنها تساعد علىٰ تحديد المنهج الفكري للمدرسة الخراسانية[2].

ومن الشواهد الأخرىٰ المهمة علىٰ تحرير القول بانتساب التفكيكية للأخبارية من عدمه: رفض الأصفهاني لما صدر عن الأخباريين من لعن وسب تجاه الأصوليين، حيث قال «أما لعن الأخباريين وسبهم، وطعنهم علىٰ علمائنا الأصوليين ليس في محله، وما ينسبون إليهم من أنهم عاملون بالظن والرأي والاجتهاد والقياس والاستحسانات، ومعرضون عن الكتاب وأحاديث المعصومين ومشرعون للأحكام، كلها نسبة في غير محلها، وذلك لأن نوع الأصوليين لا يعملون إلا بالكتاب والسنة، والشاهد علىٰ ذلك متونهم الفقهية، فإنهم لا يستدلون في واقعة من الوقايع إلا بالطرق الشرعية، أو الوظائف المجعولة الرعية، ولا يعملون بالظن والتخمين، والاجتهاد المعروف لدىٰ السنة[3]، وفي كتب أصولهم لا يبحثون إلا عن الحجج الإلهية»[4].

وهذا الموقف -وما أشبهه- دفع بعض الدارسين الشيعة إلىٰ رفض القول بأن الأصفهاني بعد مرحلة التحول «رجع إلىٰ التخندق بالمنهج الأخباري، والقاضي بالاكتفاء والتوقف عند حفظ أحاديث النبي والأئمة (أئمة الشيعة الإثني عشر)، إلا أن منهجه لا يقر بذلك، بل يصدق عليه وصف الوسطية بين الأصوليين

---

(١) المصدر السابق ٢٨.

(٢) المصد السابق ص٢٨، ٢٩.

(٣) وهذا الغمز من الأصفهاني لمفهوم الاجتهاد عند أهل السنة، وذكره مع الظن والتخمين في سياق واحد ليس بمستغرب من شيعي متعصب مثله!!.

(٤) الأصفهاني: رسالة في القرعة، نقلا عن ميرزا مهدي الأصفهاني رائد المدرسة التفكيكية ص١٩٨، ١٩٩.

والإخباريين، فهو لا يرفض القواعد العقلية كلية، كما أنه لا يستغرق في تحصيل العقليات بحجة الوصول الىٰ فهم النص الديني»[١]، كما خلص آخرون من خلال دراسة آراء الأصفهاني، وهل يعتبر أخباريا أم لا؟ إلىٰ أن تتبع مواقفه من قضايا مثل: حجية العقل ومكانته، وحجية ظواهر الكتاب، وكيفية إدراك الواقع بالعلم أو اليقين، وعدم ظنية العمل بالروايات، كل ذلك يؤكد أن «أسلوب تفكير الميرزا مهدي الأصفهاني واستناده إلىٰ أخبار الأئمة في الأصول والفروع والعقديات؛ لا يشبه منهج الأخباريين بالمعنىٰ المتأخر الذي أطلق علىٰ أصحاب ملا محمد أمين الإسترآبادي»[٢].

أما محمد رضا حكيمي فلعله من أبرز من استفاضوا في بيان موقف التفكيكية من الاتجاه الأخباري وإثبات التمايز بين المدرستين، وهو يرىٰ ابتداء «أن المدرسة الاخبارية ليست مذهبًا عقيديًا أو كلاميًا في الإسلام، بل يمكن اعتبارها مجرد منهج فقهي، لذلك سماها البعض المدرسة الفقهية الإخبارية»[٣].

ولا ينكر حكيمي وجود من يصفهم بالعلماء الأفاضل الذين ينتمون إلىٰ الاتجاه الأخباري، بل يرىٰ وجوب الاعتراف بفضلهم وعلمهم[٤] لكنه رغم هذا الاعتراف يعود ليبين أن «المدرسة الأخبارية عمومًا تبقىٰ اتجاهًا غير مقبول في العلوم الفقهية، بسبب النتائج المنهجية غير السليمة التي تخرج بها، وخصوصا في عصر الغيبة، ويبقىٰ السبيل الصحيح ما اختطه المجتهدون الاصوليون، ومن هنا تبرز قيمة الجهود التي بذلها أمثال محمد باقر الوحيد البهبهاني في دحض الرؤىٰ الأخبارية»[٥].

---

(١) عباس علىٰ الجمري: ماهي المدرسة التفكيكية عند الأصفهاني؟ (alwaqt.com).

(٢) حسين مفيد: الاتجاه الأصولي عند الأصفهاني، ضمن ميرزا مهدي الأصفهاني رائد التفكيك في المعرفة الدينية ص٢٢٧، ٢٢٨.

(٣) محمد رضا حكيمي: الاجتهاد التحقيقي ص٩١.

(٤) المصدر السابق ص٩٣.

(٥) المصدر السابق ص٩٣.

ومن أوجه الانتقاد الموجهة للمذهب الإخباري في منهجيته عموما، وموقفه من العقل علىٰ وجه الخصوص أنه يناقض الاخبار ذاتها، لأن الأحاديث الشريفة -ناهيك عن القرآن الكريم- تحض المسلمين بقوة علىٰ التعقل والتفكير والوعي المستقل، والبحث الدقيق العميق، والتفقه في الدين،[1] أما نقد الأخباريين لعلم أصول الفقه، فهو من الخطأ أيضا عند حكيمي،. لأن غالبية قواعد علم الأصول خصوصا الأصول العملية، وكذلك القواعد الفقهية -القواعد المتصيدة- تستند بشكل مباشر أو غير مباشر الىٰ السنن والاحاديث[2].

وإلىٰ جانب هذا النقد الذي وجهه حكيمي للأخبارية، فإنه يعيب علىٰ من يتخذ من هذا اللقب وسيلة لنقد الخصوم ولمزهم، حتىٰ وصل الحال ببعضهم أن يتهم «من يحترم الاستغناء المعرفي للقرآن، ولا يخلط بين المعطيات النصية والنظريات الإنسانية الوضعية بالنزعة الإخبارية»[3] كما وقع البعض في نوع من الخلط بين المنهج التفكيكي والمنهج الأخباري، حتىٰ صار مجرد التعويل علىٰ الأخبار والاعتداد بها يجعل صاحبه أخباريا، مع أنه لا علاقة بين هذا الرأي من بعيد أو قريب بالمدرسة الإخبارية، لأن الفهم التفكيكي فهم ممنهج أصولي لا يتفق والفهم الإخباري[4].

وقد ذكر حكيمي الفرق بين الأخبارية المعروفة والميل ناحية الأخبار واعتمادها، حيث اعتبر نفسه رجل الروايات، لا رجلًا أخباريًا، مؤكدا علىٰ أن الأخبارية ليست اتجاهًا كلاميًا أو عقديًا، بل مدرسة تقوم بشكل رئيس علىٰ مجال الفقه والأحكام الفقهية، وهو يرفض تلك النزعة لما فيها من نتائج غير صحيحة، ومن الممكن الاستفادة من الأحاديث والمرويات وفقًا لمناهج البحث الأصولي

---

(١) المصدر السابق ص٩٢، ٩٣.

(٢) المصدر السابق ص٩٣.

(٣) المصدر السابق ص١١٧.

(٤) المصدر السابق ص١٢٠، ١٢١.

والاجتهادي، والذي يختلف عن المنهج الأخباري في التعامل مع نصوص السنة، والفهم غير العلمي ولا الجمعي للحديث[1]، أما الاتجاه الصحيح في رأيه، فهو يكمن في المنهج النازع للأخبار، والمبتني علىٰ الاجتهاد والتفقه في الروايات، والاستقلال في الفهم والتأمّل العقلي[2].

وهكذا يظهر لنا إلحاح التفكيين علىٰ أن الاعتداد بالأخبار والأحاديث أمر متفق عليه في الجملة بين كل طوائف الشيعة، وأن ثمة فرقا بين التعويل علىٰ الأخبار والاعتداد بها، وبين الأخبارية بوصفها اتجاها محددا ويضاف لذلك أن هناك قواسم مشتركة في الرؤىٰ تجمع الفقهاء والمتكلمين من جهة وبعض الأخباريين بعيدًا عن كيفية استنباط الفروع الفقهية، وذلك علىٰ صعيد الأصول العقدية، وهكذا الحال في طرف الفلاسفة والعرفاء، فقد كانت لبعضهم ميول أخبارية[3].

ويبقىٰ في رأيي أن التفكيكية -وإن لم تكن نسخة مكررة من الأخبارية- فإنها تشترك معها في أصول فكرية عديدة، لعل من أهمها التعويل علىٰ الأخبار الواردة عن أئمة أهل البيت وفقا للتصور الشيعي، ووجوب اتباع أقوال الأئمة المعصومين عندهم، ورفض التأويل، والنقد الشديد للاتجاهات الفلسفية والعرفانية، وكذلك موقفها المنتقد أو المحايد بقدر كبير من مسألة ولاية الفقيه.

لكن التفكيكية من جانب آخر تختلف مع الأخباريين، وتتفق أو تقترب إلىٰ حد كبير مع الأصوليين في عدة جوانب[4] منها الموقف من العقل والاستدلال

(١) انظر حسن إسلامي: المدرسة التفكيكية، قراءة نقديّة في البناءات النظرية، ضمن المدرسة التفكيكية وجدل المعرفة الدينية ص١٤٥، ١٤٦.

(٢) انظر محمد رضا حكيمي: الاجتهاد التحقيقي ٩٦.

(٣) انظر المدرسة التفكيكية وجدل المعرفة ص٧٠.

(٤) انظر ميرزا مهدي الأصفهاني رائد التفكيك في المعرفة الدينية ص٨٣، ١٩٢، والمدرسة التفكيكية وجدل المعرفة ص٥٧، وزكريا داود: المدرسة التفكيكية والتأصيل للعقل الشيعي، مجلة البصائر عدد ٣٥ ص٨٦، ومحمد الصياد الأخباريون والسياسة في إيران ص٢٣، وفقه الانتظار ص٤٠، ٨٥.

العقلي عموما والاعتداد به، والاعتداد بحجية ظواهر النصوص، والاشتغال بعلم أصول الفقه وعدم التقليل من شأنه كما يفعل الأخباريون بناء علىٰ أنه علم سني النشأة، ومنها القول بنقد المرويات وتمييز مقبولها من مردودها، ومنها الاشتغال بالجانب الفقهي وفقا للمسلك الأصولي المعتاد.

وخلاصة ما يظهر لي أن التفكيكية اتجاه جديد نسبيا، ويصعب اعتباره أصوليا صرفا أو أخباريا خالصا، وإنما هو يأخذ من كل اتجاه بعض الأصول المنهجية ويوظفها لخدمة الغرض الأساسي الذي قام من أجله، وهو الفصل والتمييز بين أنواع المعارف، وإن كان أقرب للأخباريين منه للأصوليين، ويشهد لذلك أنها «ضمت تحت لوائها تيارات شتىٰ؛ قد تكون متناقضة في عناصر كثيرة، لكنها اتفقت علىٰ تفكيك النص الديني من أي شوائب وعناصر دخيلة عليه؛ وتقاطعت جميعها في رفض الاستدلال الفلسفي الذي رسخه الملا صدرا في مدرسة «الحكمة المتعالية» وأحياه الخميني والطباطبائي، ثم تمأسس في مفاصل الدولة الإيرانية ذلك لأنه يتيح لها قدرا كبيرا من المرونة، والمراوغة الجدلية في توظيف النص الديني، وتكييفه براغماتيا في السلوك السياسي والقرار الدولي، ويعطي صانع القرار الفقيه مخارج شرعية، وتبريرات أخلاقية لما يقدم عليه من أفعال»[1].

وقد ذهب المستشرق غليف إلىٰ أنه لا يمكن إنكار وجود تشابه واتصال فكري بين التفكيكية والأخبارية، سواء في موقفهم من فهم معاني الوحي، والتعويل علىٰ النصوص والمرويات، بما يعني أن «طابع النصوصية الملائم لكل من الحركتين يوحي بأن معناه بالحد الأدنىٰ هو أن المدرسة التفكيكية يمكن النظر إليها علىٰ انها استمرارية لبعض العناصر الأخبارية، إلا أن مثل هذا التقويم لا ينبغي أن يقود إلىٰ نتائج حتمية بفقدان الإبداع في المدرسة التفكيكية، أو أن هناك خطا واضحا للتأثير بين المدرستين»[2].

---

(١) محمد الصياد: فقه الانتظار ص٨٥.

(٢) روبرت غليف: الاستمرارية والإبداع في الفكر الشيعي العلاقة بين الأخبارية والمدرسة التفكيكية، مجلة البصائر، العدد، ٤٩ ص٦٠.

المبحث الثالث
أبرز شخصيات المدرسة التفكيكية

ثمة شخصيات عديدة تبنت الاتجاه التفكيكي منذ ظهوره علىٰ يد الميرزا الأصفهاني، وحتىٰ يومنا هذا، وهذه الشخصيات يمكن تقسيمها إلىٰ قسمين:

القسم الأول: من صرحوا بتبنيهم لهذا الاتجاه بصورة واضحة، وتضمنت مصنفاتهم دعما وتأييدا له، أو موافقة في المنهج والآراء المميزة له، والتي يباين بها الاتجاهات الشيعية الأخرىٰ البارزة علىٰ ساحة المذهب الاثني عشري.

والقسم الثاني: من لا نجد لهم كلاما صريحا، إنما مواقف وآراء تقترب بهم من الاتجاه التفكيكي، أو نقد شديد للمناهج المخالفة له داخل التشيع الاثني عشري، لا سيما في مسائل محورية مثل الموقف من الفلسفة والعرفان.

ويلتحق بهذا القسم الثاني شخصيات شيعية بارزة ذات تأثير كبير في المذهب، إما من جهة مكانتهم الدينية، أو مناصبهم السياسية، وقد نسب بعض الدارسين تلك الشخصيات للتفكيكية نظرا لتتلمذهم علىٰ بعض رجالاتها، أو لعدد من المواقف المنسوبة لهم، وقد تكون تلك النسبة من قبيل محاولة تلميع التفكيكية، وإظهار الانتشار والقبول الواسع الذي نالته، حتىٰ وصل الحال إلىٰ تبني هؤلاء المشاهير لها، ولعل أبرز مثال علىٰ ذلك هو نسبة المرجع الشيعي المعروف السيستاني للتفكيكية، وكذلك الشيرازي، بل وصل الحال لدىٰ بعض

الدارسين إلىٰ اعتبار المرشد الأعلىٰ الحالي في إيران علي خامنئي ضمن التفكيكيين، وهو كلام محل نظر واضح.

وليست ظاهرة التضارب في نسبة الشخصيات لمدرسة ما بجديدة علىٰ الفكر الشيعي، فكثيرا ما حاولت الاتجاهات المختلفة أن تنسب إليها أسماء مرموقة، كي يروجوا لمدرستهم، ويبينوا للعامة أن أعلاما مرموقين يعتنقون فكرها، مما يثبت صحته، ويجذب عوام الناس إليه، وقد برز شيء من ذلك في تنازع الأخباريين والأصوليين علىٰ إدراج رجال الشيعة الكبار ضمن مذهبهم[١].

وفيما يلي تعريف موجز بأهم الشخصيات التي أسست للاتجاه التفكيكي ودعت إليه، وألفت كتبا تتبنىٰ فيها آراءه، ويأتي في مقدمتهم المؤسسون الثلاثة الكبار، وهم بحسب الأهمية: الميرزا الأصفهاني، ، وموسىٰ الزرآبادي القزويني، ومجتبىٰ القزويني، ثم يليهم آخرون متفاوتون في الأهمية، حتىٰ نصل لأبرز منظري المدرسة المعاصرين، ومبتكري اسمها، والمروجين لها بشدة وهو محمد رضا حكيمي:-

١- الميرزا مهدي الغروي الأصفهاني (ت١٣٦٥هـ)[٢]

ولد الأصفهاني عام (١٣٠٣هـ-١٨٨٦م) في مدينة أصفهان، ودرس فيها أولا المقدمات والسطوح في الفقه علىٰ يد والده، وعلىٰ يد أقا رحيم أرباب، والذي شجعه علىٰ السفر إلىٰ كربلاء، حيث مكث فيها فترة، ثم انتقل إلىٰ النجف ودرس علىٰ يد عدد من مشاهير الشيعة أمثال محمد كاظم اليزدي صاحب العروة الوثقىٰ، والآخوند ملا كاظم الخراساني صاحب الكفاية في الأصول، ومحمد حسين النائيني صاحب كتاب تنبيه الأمة وتنزيه الملة، وبعد هذا الترحال عاد إلىٰ

---

(١) انظر محمد سعيد الحكيم: الأصولية والأخبارية ص١٠، ١١.

(٢) انظر في الكلام عن ترجمته: - علي النمازي الشاهرودي: مستدرك سفينة البحار ١٠/٥١٧-٥٢٠، وميرزا مهدي الأصفهاني رائد التفكيك في المعرفة الدينية ص٥٣، وروبرت غليف: الاستمرارية والإبداع في الفكر الشيعي، مجلة البصائر، العدد ٤٩، ص٤٣، ٤٤.

مشهد، واستقر بها لما يقارب خمسة وعشرين عاما، ونشر فكره في حوزتها، وبها توفي عام (ت١٣٦٥).

وقد اعتُبِر الأصفهاني صاحب التأثير العقائدي الأكبر في الحوزة العلمية في مشهد، حيث كان تلميذًا بارزًا عند النائيني[١]، كما خلف مجموعة كبيرة من التلاميذ الذي بلغوا مكانة مرموقة في المشهد الحوزوي.

ونظرا لطول الفترة التي درس فيها الأصفهاني بمشهد، والتي استمرت طيلة خمس وعشرين سنة فقد تتلمذ علىٰ يديه عدد كبير من رجال الشيعة، ومن هؤلاء من تبعوه في تبني الفكر التفكيكي، ومنهم من أخذ عنه دون أن يتبنىٰ آراء بالكامل، ومن أشهر تلك الشخصيات: حسين الحائري، ومجتبىٰ القزويني، وعلي أكبر نوقاني، ومحمد حسن البروجردي، وعلي النمازي الشاهرودي، وجواد أغا الطهراني، محمود الحلبي الخراساني، وحسن علي مرواريد، محمد باقر ملكي الميانجي، والمرجع الشيعي الأبرز حاليا في العراق علي السيستاني، وغيرهم[٢].

وأما مصنفات الأصفهاني فهي كثيرة وفي فنون عدة، كما ذكر ذلك من ترجموا له، حيث شملت الفقه والأصول والمعارف[٣]، وهذه الكتب منها ما لم يطبع أصلا، أو طبع طبعة سيئة، كما أشار لذلك محمد رضا حكيمي[٤].

---

(١) انظر علي النمازي الشاهرودي: مستدرك سفينة البحار، ٥١٧/١٠، ومحمد تقي سبحاني: مدخل إلىٰ الفكر الاجتماعي الديني المعاصر في إيران، القسم الثاني، مجلة نصوص معاصرة العدد ٢٠، عام ١٤٣١هـ، ص٢٢٣.

(٢) وقد ذكر محمد رضا حكيمي قائمة بأسماء تلاميذ الأصفهاني، انظر بحثه: رجال المدرسة التفكيكية، رصد أبرز الشخصيات التفكيكيّة في القرن الرابع عشر الهجري، ضمن المدرسة التفكيكية وجدل المعرفة ص٣٤٤، وانظر أيضا ميرزا مهدي الأصفهاني رائد التفكيك في المعرفة الدينية ص٦٧، ٦٨.

(٣) انظر علي النمازي الشاهرودي: مستدرك سفينة البحار، ٥٢٠/١٠.

(٤) انظر محمد رضا حكيمي: رجال المدرسة التفككيكية، ضمن المدرسة التفكيكية وجدل المعرفة الدينية ص٣٤٦.

ومن أبرز تلك الكتب[1]: أبواب الهدىٰ، وغاية المنىٰ، ومعراج القرب واللقاء، والصوارم العقلية في رد الشيخية، والمواهب السنية في الاجتهاد والتقليد، ورسالة في الجبر والتفويض، وإبطال معارف اليونان، وكتاب القضاء والقدر، ومعرفة العوالم، إضافة لمجموعة من التقريرات المختلفة التي علقها تلامذته من خلال الدروس التي كان يلقيها عليهم، وتشمل بحوثا في أصول الفقه والعقائد والمعارف القرآنية.

٢- موسىٰ الزرآبادي القزويني (ت١٣٥٣هـ)[2]

ولد الزرآبادي عام ١٢٩٤هـ، وينسب لمنطقة زر آباد التابعة لمدينة قزوين، وقد اشتغل بتحصيل علوم المعقول والمنقول، علىٰ النمط الشيعي المعتاد، وكان من أساتذته في الفقه والأصول في مدينة قزوين ملا علي أكبر إيزدي، ثم سافر في العشرين من عمره تقريبًا إلىٰ مدينة طهران؛ وكانت آنذاك مركزًا علميًا رئيسيًا في إيران، لا سيما في مجالي المعقول -الفلسفة- والعرفان، ومن أساتذته في طهران عدد كبير من المشتغلين بالفلسفة، مثل الميرزا حسن الكرمنشاهي (١٣٣٦هـ)، وشهاب الدين الشيرازي (حوالي: ١٣٢٠هـ)، وعلي نوري حكمي (حوالي: ١٣٣٥هـ)، وغيرهم.

ويعتبر موسىٰ الزرآبادي من أركان المدرسة التفكيكية وأعمدتها، وأحد مؤسسيها الثلاثة الكبار[3]، كما أنه كان أستاذا لمجتبىٰ القزويني، وقد جمع الزرآبادي بين العلوم النقلية الشيعية، والتعمق في دراسة الفلسفة، ومن كتبه في

---

(١) انظر ميرزا مهدي الأصفهاني رائد التفكيك في المعرفة الدينية ص٧٨-٨٠.

(٢) انظر في ترجمته: - روبرت غليف: الاستمرارية والإبداع في الفكر الشيعي العلاقة بين الأخبارية والمدرسة التفكيكية، مجلة البصائر، ص٤٢، العدد ٤٩، ٢٠١١م، ومحمد الري شهري: موسوعة الإمام الحسين في الكتاب والسنة والتاريخ ٥/ ٧١.

(٣) وهذا الحكم قرره كثير من الدارسين، ومنهم منظر التفكيكية محمد رضا حكيمي، وإن كان المستشرق روبرت غليف يرىٰ أن «من الأفضل النظر إلىٰ الزرآبادي كمبشر بالمدرسة التفكيكية أكثر مما هو تفكيكي تماما» انظر بحثه الاستمرارية والإبداع في الفكر الشيعي ص٤٣».

هذا الحقل: حاشيته علىٰ منظومة السبزواري، وشرحه لـ (سلامان وأبسال) لابن سينا[1]، وكان ممن ينكر القول بأصالة الوجود التي يقول بها ملا صدرا الشيرازي[2]، ومن كتبه الأخرىٰ[3] تقريرات الفقه والأصول، وحاشية علىٰ كفاية الأصول، وحاشية علىٰ شرح الإشارات قسم الإلهيات، وحاشية علىٰ منطق الإشارات ورسالة الاعتقادات باللغة العربية، ورسالة في توضيح حديث: ما الحقيقة؟ كما أن له رسالة مختصرة حول المشروطة، أي الحركة الدستورية.

ومن الواضح أن الزرآبادي كان له اهتمامات ونشاط سياسي إبان الجدل الكبير الذي صار حول الحركة الدستورية التي كانت قائمة في زمانه، مما دفعه لتصنيف رسالة في فوائد تلك الحركة ومدحها، إلاّ أنّه عاد وعارضها عقب وقوع ما اعتبره انحرافات فيها، دون أن يشرعن هذا الانحراف أو يغطيه[4].

٣- مجتبىٰ القزويني الخراساني (ت١٣٨٦هـ)[5]

ولد القزويني في مدينة قزوين في عام ١٣١٨هـ (وقيل في عام ١٣١٦هـ)، وتوفي عام ١٣٨٦هـ وقد درس المقدمات والسطوح في قزوين وطهران، ثم انتقل الىٰ النجف، وهناك تتلمذ علىٰ يدي محمد كاظم اليزدي، والميرزا محمد حسين النائيني، ثم رجع بعدها إلىٰ مدينة قم، ودرس البحث الخارج علىٰ يدي

---

(١) انظر حسن إسلامي: المدرسة التفكيكية قراءة نقدية في البناءات النظرية، بحث بمجلة نصوص معاصرة العدد ٣، ص٤٤.

(٢) انظر حسن الأمين: مستدركات أعيان الشيعة ٣/ ٢٦٢.

(٣) انظر حسن الأمين: مستدركات أعيان الشيعة ٣/ ٢٦٢، ومحمد رضا حكيمي: رجال المدرسة التفكيكية مجلة نصوص معاصرة العدد ٢، ص٧٠.

(٤) انظر محمد رضا حكيمي: رجال المدرسة التفكيكية، مجلة نصوص معاصرة العدد ٢، ص٧٤، ٧٥.

(٥) انظر في ترجمته: - الشاهرودي: مستدرك سفينة البحار ٥/ ٣٦٨، والطهراني: الذريعة إلىٰ تصانيف الشيعة ٢٦/ ١١٦، وحسن الأمين: مستدركات أعيان الشيعة، ٣/ ٢٦٢، ومقدمة كتاب توحيد الإمامية لتلميذه محمد باقر الميانجي ص١٣، ومحمد رضا حكيمي: رجال المدرسة التفكيكية، مجلة نصوص معاصرة العدد ٣، ص١٦٢.

عبد الكريم الحائري، ثم عاد إلىٰ مدينة مشهد، وبدأ بتدريس البحث الخارج في الفقه، والأصول لطلاب الحوزة العلمية.

ومن أساتذته: الميرزا مهدي الأصفهاني مؤسس المدرسة التفكيكية، وموسىٰ الزرآبادي القزويني والميرزا محمد حسين النائيني، ومحمد كاظم اليزدي، وعبد الكريم الحائري، وأما تلامذته فمنهم: محمد باقر بن الحاج عبد العظيم الملكي الميانجي أحد رموز التفكيكية، وكذلك محمود الأنصاري، ومحمد رضا اليزدي الخراساني، والمرجع الشيعي المعروف علي السيستاني.

وللقزويني عدد من المؤلفات: أبرزها تفسيره بيان الفرقان في خمسة مجلدات، وقد تضمن هذا الكتاب كما تضمن الكثير من آراء التفكيكية[١].

ويعتبر القزويني الرجل الثالث الأكثر حضورا في المدرسة التفكيكية، وقد اشتغل بتفسير القرآن وله تأثير قوي علىٰ التفكيكيين المعاصرين، حيث ظل أربعين عامًا يدرس العلوم النقلية والعقلية في مدينة مشهد، مربيًا فريقًا من التلامذة البارزين[٢]، حتىٰ مال البعض إلىٰ أن نشاطه الفكري كان السبب في جعل مدينة مشهد موطنا للمدرسة التفكيكية[٣]، وهو ممن يرون أن طريق الدين مختلف ومنفصل تمامًا عن طريق الفلسفة والعرفان وهو انفصال كان له وجود في غابر الزمان أيضًا، كما أن سبيل القرآن والسنة مخالفة لطريق الفلسفة[٤].

وقد اعترف أحد التفكيكين البارزين -وهو محمد باقر الملكي الميانجي- في مقدمة كتابه توحيد الإمامية بفضل القزويني، قارنا به الميرزا الأصفهاني، ومسبغا عليهما الأوصاف العظيمة، بما لا يخلو من غلو ومبالغة[٥]، كذلك تكرر

---

(١) انظر محمد رضا حكيمي: رجال المدرسة التفككيكية، مجلة نصوص معاصرة العدد ٣ ص٤٤.

(٢) انظر حسن إسلامي: المدرسة التفكيكية قراءة نقدية في البناءات النظرية، بحث بمجلة نصوص معاصرة العدد ٣، ص٤٤.

(٣) انظر روبرت غليف: الاستمرارية والإبداع في الفكر الشيعي ص٤٣.

(٤) انظر محمد رضا حكيمي: رجال المدرسة التفككيكية، مجلة نصوص معاصرة العدد ٣ ص٤٤.

(٥) انظر محمد باقر الملكي الميانجي: توحيد الإمامية ص١٣.

ثناء مشابه من قبل محمد رضا حكيمي، حيث أهدىٰ كتابه الحياة للقزويني، واصفا إياه بأوصاف مبالغ فيها، ومثنيا علىٰ منهجه العلمي وتأثيره عليه شخصيا[1].

٤- هاشم القزويني الخراساني (ت١٣٨١هـ-١٩٦٠م)[2]

ولد في مدينة قزوين، وقد درس المقدمات وقسم من السطوح في قزوين وطهران ثم رحل إلىٰ مدينة النجف والتحق بدروس كبار الشخصيات الشيعية هناك مثل النائيني والعراقي، ثم رجع إلىٰ إيران وبدأ بتدريس السطوح في مشهد فتتلمذ علىٰ يديه الكثير، وقد ظل القزويني مديرًا للحوزة العلمية في خراسان لمدة تقارب أربعين عامًا، ومن أبرز أساتذته الميرزا الأصفهاني، النائيني، ومحمد الكاشاني المعروف بالآخوند الكاشي، وأما تلامذته فمن أشهرهم المرجع الشيعي علي السيستاني، والمرشد الأعلىٰ لإيران علي الخامنئي، ومن رجال التفكيكية تتلمذ عليه الميرزا حسن علي مرواريد.

ولهاشم القزويني -ضمن مجموعة أخرىٰ من تلاميذ الأصفهاني- مشاركات واضحة في الجانب السياسي والاجتماعي، حتىٰ اعتبره بعضهم الفقيه الوحيد في حوزة مشهد الذي انتقد حكومة الشاه علنًا؛ بسبب حادث مقتل نواب صفوي وأصحابه[3].

---

(١) انظر محمد رضا حكيمي: الحياة ١/ ٣٢.

(٢) انظر في ترجمته محمد رضا حكيمي: رجال المدرسة التفكيكية، مجلة نصوص معاصرة العدد ٣ ص١٧٨، والمدرسة التفكيكية وجدل المعرفة ص٣٧١.

(٣) انظر محمد تقي سبحاني: مدخل إلىٰ الفكر الاجتماعي الديني المعاصر في إيران، مجلة نصوص معاصرة العدد ٢٠ ص٢٢٤.

٥- علي النمازي الشاهرودي (ت١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م)[(١)]

ولد الشاهرودي بمدينة شاهرود الإيرانية في عام ١٣٣٢هـ، وقد نشأ بها وتعلم فيها المقدمات علىٰ يد والده الذي كان من رجال الدين في شاهرود وذلك قبل سفره إلىٰ مشهد حيث أتم فيها دروس السطوح والتلقي علىٰ رجال الحوزة، ولعل أبرز شخصية تلقىٰ عنها هناك هي الميرزا مهدي الأصفهاني لا سيما في الفقه والأصول والمعارف الإلهية، وقد بقي ملازما له ملازمة وثيقة، طيلة خمسة عشر سنة حتىٰ مات الأصفهاني، ومن ثم انتقل الشاهرودي إلىٰ النجف ليأخذ عن رجالها ثم عاد إلىٰ مشهد ليتصدر للتدريس.

وللشاهرودي كتب كثيرة، من أبرزها في علم الحديث: مستدرك سفينة البحار ومستدركات علم رجال الحديث، وحاشية علىٰ كتاب تنقيح المقال في علم الرجال لعبد الله المامقاني، وحاشية علىٰ كتاب معجم رجال الحديث لأبي القاسم الخوئي كما أن له كتبا في العقيدة، مثل رسالة علم غيب الإمام، ورسالة التفويض، وكتاب أصول الدين، ورسالة إثبات الولاية، والقرآن والعترة في الإسلام، وتاريخ الفلسفة والتصوف، وفي هذا الكتاب الأخير يتجلىٰ بوضوح موقف التفكيكية من الفلسفة والتصوف.

٦- جواد أغا الطهراني (ت١٤١٠هـ-١٩٨٩م[(٢)])

ولد جواد أغا في طهران، ثم رحل إلىٰ النجف بعد أن أنهىٰ المقدمات في قم وطهران، حيث تلقىٰ الفنون المختلفة وفق الطريقة الشيعية المعتادة علىٰ عدد من الشخصيات، مثل مرتضىٰ الطالقاني، ومحمد تقي الآملي، ثم رجع إلىٰ

---

(١) انظر في ترجمته مقدمة كتابه تاريخ الفلسفة والتصوف ص١٥، وزكريا داود: المدرسة التفكيكية والتأصيل للعقل الشيعي، مجلة البصائر عدد ٣٥ ص٥٨، وويكي شيعة، قائمة مؤلفات علي نمازي الشاهرودي - (wikishia.net).

(٢) انظر في ترجمته محمد رضا حكيمي: رجال المدرسة التفككيكية ضمن المدرسة التفكيكية وجدل المعرفة الدينية ص٣٨١-٣٨٣.

طهران؛ تنفيذًا لوصية والدته، ومن ثم ارتحل إلىٰ مشهد وهو في سن الثلاثين بعد إقامة قصيرة في طهران، وفي بداية الأمر استفاد من دروس هاشم القزويني، ثم حضر دروس البحث الخارج في الأصول والفقه والعقائد عند الأصفهاني، والذي لازمه حتىٰ آخر حياته، أي ما يقارب عشر سنوات في بداية فترة تكوينه العلمي «وقد ترسخت عنده أسس المدرسة التفكيكية «إلىٰ درجة أنه ظل جاهدًا في شرح معالمها وترويج أفكارها قدر الجهد والمكنة إلىٰ آخر لحظة في حياته، وكانت دروسه وكتاباته في التفسير، وتقرير بحث العقائد تقوم دائمًا علىٰ أساس أفكار الأستاذ الأصفهاني، من هنا عد واحدا من مروجي «التفكيك» ودعاته، وركنًا من أركان مدرسته»[1].

وللطهراني جهد كبير في الدفاع عن مدرسة التفكيك، كما أسهم في نقد مدرسة العرفان من خلال كتابه: عارف وصوفي چه مي كويند؟ أي (العارف والصوفي ماذا يقولان؟) وقد قدم فيه نقدا شديدا لمنهج العرفان وما مثله هذا المنهج من امتداد للفكر الفلسفي، كما ركز نقده علىٰ الفكر الفلسفي من خلال كتابه الآخر (ميزان المطالب) الذي خصصه للبرهنة علىٰ أصول الدين من خلال استدعاء النص الديني، وتبيان أغلاط الفلاسفة في مباحث التوحيد والنبوة والإمامة والمعاد[2].

ومن جهة أخرىٰ فإن الطهراني يعتبر من جملة تلاميذ مهدي الأصفهاني البارزين، الذين كان لهم نشاط ملحوظ علىٰ الساحة السياسية والاجتماعية، ويشاركه في ذلك كل من هاشم القزويني، ومجتبىٰ القزويني، ومحمود الحلبي، وغيرهم[3].

---

(١) المصدر السابق ص٣٨١.

(٢) انظر زكريا داود: المدرسة التفكيكية والتأصيل للعقل الشيعي، مجلة البصائر عدد ٣٥ ص٥٨.

(٣) انظر محمد تقي سبحاني: مدخل إلىٰ الفكر الاجتماعي الديني المعاصر في إيران، مجلة نصوص معاصرة العدد ٢٠ ص٢٢٤.

ومن جملة آثار الطهراني المطبوعة بالفارسية: كتاب فلسفة بشرىٰ وإسلامىٰ، ويتناول بيان مبادئ المدرسة الشيوعية والمادية ونقدها، وكان هذا الموضوع ضروريًا آنذاك، وكتاب: عارف وصوفىٰ في بيان مبادئ المعتقدات الصوفية وتحليلها ونقدها نقدا علميا، وهو من الكتب الكلاسيكية للمدرسة التفكيكية، وكتاب ميزان المطالب في جزءين، يشتمل علىٰ المباحث الاعتقادية[1].

٧- أبو الحسن حافظيان[2]

ولد في مدينة مشهد عام ١٣٢٢هـ، وكان له صداقات عدة في حوزة مشهد، ومن جملة أصدقائه مجتبىٰ القزويني، أحد رجالات التفكيكية وهو الذي فتح له باب اللقاء المتكرر بموسىٰ الزرآبادي، ثم السفر إلىٰ قزوين ليتلقىٰ العلم عنه، وفي عام ١٣٥١ سافر حافظيان إلىٰ شبه القارة الهندية، ومكث في هذه البلاد أكثر من عشر سنوات.

وكان بين محمد رضا حكيمي منظر التفكيكية، وبين حافظيان صداقة وصلة، وقد اعتبره حكيمي من التفكيكيين، فقال «كان هذا العالم تفكيكيا أيضًا في رؤاه الاعتقادية، كأستاذه السيد موسىٰ الزرآبادي، وصديقه الشيخ مجتبىٰ القزويني الخراساني، وكانت له مواظبة علىٰ السلوك الروحي الشرعي، فقد كان بعيدًا عن السلوك المصطنع، ولم يكن من أهل التدريس والتأليف، فقد كانت كثرة الأعمال في إيران وباكستان تأخذ منه جملة أوقاته»[3].

(١) انظر محمد رضا حكيمي: رجال المدرسة التفككيكية ضمن المدرسة التفكيكية وجدل المعرفة الدينية ص٣٨١، ٣٨٢.

(٢) انظر في ترجمته محمد رضا حكيمي: رجال المدرسة التفككيكية ضمن المدرسة التفكيكية وجدل المعرفة الدينية ص٣٦٦، وموقع /https//:www.imamreza.net.

(٣) محمد رضا حكيمي: رجال المدرسة التفككيكية ضمن المدرسة التفكيكية وجدل المعرفة ص٣٧٠.

٨- محمد باقر الملكي الميانجي (ت١٤١٩هـ)[1]

ولد في محافظة «آذربيجان» نحو سنة ١٣٢٤هـ، ورحل للدراسة في حوزة مشهد، وفيها تلقىٰ العلم علىٰ عدد من الشخصيات الشيعية البارزة ومؤسسي التفكيكية، مثل مهدي الأصفهاني ومجتبىٰ القزويني وغيرهم، وبعد فترة طويلة من الدراسة في مشهد عاد إلىٰ مسقط رأسه في أذربيجان، لكنه غادرها بعد اضطرابات سياسية، وذهب إلىٰ قم واتصل بالمرجع الشيعي الكبير البروجردي، وتوفي عام ١٤١٩هـ.

وقد مدح الأصفهاني تلميذه الميانجي مدحا كبيرا في الإجازة التي منحه فيها رتبة الاجتهاد -وفقا للتقاليد الشيعية- ووصفه بأوصاف مبالغ فيها كالعادة، وأنه بذل في طلب العلم عمره، واشغل به دهره، وعكف بالعتبة الرضوية سنين، وحضر علىٰ الكثيرين، ومنهم الأصفهاني الذي حضر أبحاثه الأصولية والفقهية مدة مديدة، إلىٰ أن حصل له قوة الاستنباط، وبلغ رتبة الاجتهاد[2]، كما يزعم الشيعة.

ومن أهم مؤلفات الميانجي: كتاب توحيد الإمامية، وكتاب نفحات من علوم القرآن، وكتاب مناهج البيان في تفسير القرآن، وكتاب بدائع الكلام في تفسير آيات الأحكام، ودورة كاملة لتقريرات درس أصول أستاذه مهدي الأصفهاني.

---

(١) انظر في ترجمته زكريا داود: مقدمة كتاب توحيد الإمامية للميانجي ص٥-٨، والمدرسة التفكيكية والتأصيل للعقل الشيعي، مجلة البصائر عدد ٣٥ ص٥٨. وموقع https//:arabic.al-shia.org.

(٢) انظر مقدمة كتاب توحيد الإمامية للميانجي ص٩.

٩- حسن علي مرواريد (ت١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م)[١]

ولد في مدينة مشهد عام ١٣٢٩م ودرس فيها علىٰ عدد من الشخصيات الشيعية المعروفة، من أبرزهم مهدي الأصفهاني مؤسس الاتجاه التفكيكي، والذي لازمه مرواريد حتىٰ وفاته، ومنهم أيضا حسن علي الأصفهاني النخودكي، وهاشم القزويني، وكاظم الدامغاني، ومن تلامذته المنتمين للمدرسة التفكيكية: محمد باقر علم الهدىٰ.

ويعد مرواريد من تلامذة الأصفهاني الذين كان لهم دور بارز في حوزة خراسان، حيث قام بتدريس عدد من العلوم، وتخرج عليه العديد من الطلبة وأسهم «بشكل مباشر في تكريس فكر مدرسة التفكيك في حوزة خراسان، حتىٰ أصبح التيار السائد هناك هو تيار مدرسة التفكيك، وجاء كتابه (تنبيهات حول المبدأ والمعاد) ليبرز فيه خلاصة رؤية مدرسة التفكيك حول وجود الله جلت قدرته والبراهين الدالة عليه، وحول الأدلة المثبتة للمعاد، وقد اختار هذين الأمرين لأن الفلسفة البشرية جاءت بالكثير من الأفكار الخاطئة حولهما، كنظرية وحدة الوجود، والقول بالمعاد الروحاني وغيرها»[٢].

ولياسر الحبيب الشيعي المتطرف -وهو محسوب علىٰ التفكيكية- مدح كبير لمرواريد، حيث وصفه بأنه «كان من خيرة العلماء الربانيين المتصدين للعرفان الباطل، أعلىٰ الله درجاته ورفع مقاماته»[٣].

---

(١) انظر في ترجمته مقدمة كتابه تنبيهات حول المبدأ والمعاد ص٤-٦، وموقع: http://arabic.al-shia.org

(٢) انظر مقدمة كتابه تنبيهات حول المبدأ والمعاد ص٦.

(٣) انظر موقعه: http://al-qatrah.net/an1284.

١٠- جعفر سيدان[١]

ولد في مدينة مشهد عام ١٣١٣هـ، ودرس في الحوزة علىٰ عدد من الشخصيات، مثل هاشم القزويني، ومجتبىٰ القزويني، ومحمد هادي الميلاني، وغيرهم.

ويعد جعفر سيدان من الشخصيات الشيعية البارزة التي تبنت فكر المدرسة التفكيكية، وهو يعمل أستاذا بالحوزة العلمية في خراسان، كما أنه صهر المرجع الشيعي المعروف السيستاني وأحد وكلائه، وله نشاط واضح في تأليف الكتب التي تبرز الاتجاه التفكيكي، وتدافع عنه، وترد علىٰ أصحاب الاتجاه الفلسفي، ومن ذلك[٢] كتابه السنخية أم الاتحاد، والعينية أم التباين، دروس عقائدية، وكتاب ميزان المعرفة الدينية، وكتاب آيات العقائد، وكتاب الفوائد النبوية، وكتاب التحقيق في منهجية تفسير القرآن بالقرآن في الميزان.

١١- محمد رضا حكيمي

ولد حكيمي بمدينة مشهد الإيرانيَّة عام ١٣٥٤هـ، والتحق بحوزة خراسان وأمضىٰ فيها مدة طويلة تقارب عشرين عاما، حيث تدرج في دراسته وفقا للترتيب المعتاد في الحوزات من من المقدمات إلىٰ السطوح ومنها إلىٰ البحث الخارج، وكان من أساتذته: محمد تقي الأديب النيشابوري، ومجتبىٰ القزويني، ومحمد هادي الميلاني، وأحمد المدرس اليزدي، وإسماعيل نجوميان، وأبو الحسن حافظيان، وحاجي خان المخيري، وقد حصل حكيمي علىٰ إجازة الاجتهاد من آغا بزرك الطهراني سنة ١٣٤٨هـ[٣].

---

(١) انظر ترجمة له في مقدمة كتاب: خراسان ومدرسة المعارف الإلهية ص٩، ١٠.

(٢) انظر عددا من كتبه علىٰ شبكة الفكر http://alfeker.net.

(٣) انظر ترجمته الملحقة بآخر كتابه المدرسة التفكيكية ص١٨٢، وكذا ترجمته بموسوعة ويكيبيديا.

ويعد حكيمي من المكثرين في التأليف، وقد بلغت مصنفاته حوالي ثلاثين مصنَّفًا أكثرها بالفارسية[1]، وأهم ما ترجم له إلىٰ العربية كتاب «المدرسة التفكيكية»[2] والذي عرض فيه لمفهوم المدرسة التفكيكية وأصولها، وكتاب الاجتهاد التحقيقي، وكتاب الحياة بالاشتراك مع أخويه محمد وعلي ويقع في ستة أجزاء[3]، وكتاب القسط والعدل بالاشتراك أيضا مع أخويه[4].

ويمكن القول بأننا إذا ما تخطينا مؤسسي المدرسة أو جيلها الأول، وبلغنا الجيل الثاني، فسوف نجد أبرز ممثل للتفكيكية، بل واضع اسمها الجديد، هو محمد رضا الحكيمي، فقد كان واحدًا من طلاب حوزة مشهد العلمية، وتلميذًا مباشرًا لمجتبىٰ القزويني، حيث أخذ أصول المدرسة ومبادئها منه، ونذر قلمه للتعريف بالمدرسة التفكيكية وترويجها، وخلافًا لمؤسسي المدرسة ممن لا تشاهد مؤلفاتهم في سوق الكتاب والنشر، فقد كان حكيمي مهتما اهتماما بالغًا بنشر مصنفاته منذ سنوات عديدة، فقد كان يشرف علىٰ طباعتها، ولهذا نجد عددا كبيرا منها منشورًا في الأسواق[5].

وهكذا صار اسم المدرسة التفكيكية اليوم مرتبطا باسم حكيمي، حيث نذر نفسه للدفاع عن هذه المدرسة وشرح تصوّراتها وأفكارها، والمنافحة عن تعاليمها

---

(١) انظر محمد رضا حكيمي: المدرسة التفكيكية ص١٨٢، ١٨٣، وحسن إسلامي: المدرسة التفكيكية، قراءة نقديّة في البناءات النظرية، ضمن المدرسة التفكيكية وجدل المعرفة الدينية ص١٣٠.

(٢) انظر محمد رضا حكيمي: المدرسة التفكيكية، دار الهادي، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.

(٣) انظر محمد رضا حكيمي، ومحمد حكيمي، وعلي حكيمي: الحياة، مكتب نشر الثقافة الإسلامية، طهران، الطبعة الخامسة.

(٤) انظر محمد رضا حكيمي، ومحمد حكيمي وعلي حكيمي: كتاب القسط والعدل، دار الهادي للطباعة والنشر، الطبعة الأولىٰ ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م.

(٥) انظر حسن إسلامي: المدرسة التفكيكية، قراءة نقديّة في البناءات النظرية، ضمن مجلة نصوص معاصرة العدد ٣ ص٤٥، والمدرسة التفكيكية وجدل المعرفة الدينية ص١٣٠، وقراءات معاصرة في النص القرآني ص١٦٣.

ومبادئها، وقد كانت المرة الأولىٰ التي كتب فيها الحكيمي مقالًا يحمل اسم: المدرسة التفكيكية، ما نشره في شهرية: كيهان فرهنكي (العالم الثقافي)، حيث سرد أهم مبادئ المدرسة وأصولها، وقد طبعت هذه المقالة فيما بعد مع شرح وتفصيل أكثر في مجموعة (التاريخ والثقافة المعاصرة) علىٰ يد هادي خسروشاهي، ثم طبعت في نهاية المطاف ضمن كتاب حمل عنوان: مكتب تفكيك (المدرسة التفكيكية) في سلسلة مؤلفات حكيمي نفسه[1].

بعض الشخصيات الشيعية الشهيرة المختلف في نسبتهم للتفكيكية.

أما الشخصيات الأخرىٰ الشهيرة التي نسبت للتفكيكية، بناء علىٰ تتلمذها للميرزا الأصفهاني أو أقرانه، فعددهم ليس بالقليل، كما أن لهم وزنا وتأثيرا كبيرين في الواقع الشيعي المعاصر، ويأتي في مقدمتهم علي خامنئ المرشد الأعلىٰ لإيران، والمرجع المعروف علي السيستاني، والشيرازي وغيرهم، وقد أدرجهم الباحث الشيعي زكريا داود في عداد المدرسة التفكيكية، واعتبر ذلك دليلا علىٰ عمق تأثيرها في تكوين العقل الشيعي المعاصر بما خرجته من فقهاء أسهموا بشكل كبير في إعادة توجيه الفكر الديني داخل الحوزة العلمية التي تعتبر المؤثر الأول والأكبر في تشكيل الوعي والفكر الشيعي، بما يعني أن التفكيكية تعتبر «أقوىٰ المدارس الفكرية والمعرفية داخل الحوزة العلمية، وأحد الدلائل لذلك هو وصول روادها وحملة فكرها لأعلىٰ مراتب التوجيه داخل الحوزة»[2].

وفي رأيي أن عد علي خامنئي ضمن التفكيكية غير دقيق بحال، فصلة الرجل بالخميني وتياره صلة وثيقة، ويكفي أنه خلفه في منصب المرشد الأعلىٰ، وتبنىٰ مبدأ ولاية الفقيه بكل قوة خلافا لما عليه حال المدرسة الأخبارية الرافضة

---

(١) انظر حسن إسلامي: المدرسة التفكيكية، قراءة نقديّة في البناءات النظرية، ضمن المدرسة التفكيكية وجدل المعرفة الدينية ص١٣٠.

(٢) زكريا داود: المدرسة التفكيكية والتأصيل للعقل الشيعي، مجلة البصائر عدد ٣٥ ص٥٩.

لها، وخلافا للتفكيكية التي لم تسرف في الترويج لها أو تبنيها، بل فهم من بعض أدبياتها ومواقف رجالها معارضة تلك الفكرة.

أما السيستاني فصحيح أنه تتلمذ علىٰ مؤسس التفكيكية الميرزا الأصفهاني، وعلىٰ أحد روادها الكبار وهو مجتبىٰ القزويني[1]، ومن الطبيعي أن يكون قد تأثر بهما في بعض الجوانب، لكنه تتلمذ أيضا علىٰ شخصيات أصولية بارزة، ودرس علوم الفلسفة والعرفان، مما يجعل منهجه مزيجا من تلك المدارس ويصعب إدراجه ضمن التفكيكية.

ويشهد لذلك ما جاء في ترجمته المعتمدة علىٰ موقعه الرسمي من أن منهجه قائم علىٰ «المقارنة بين المدارس المختلفة: إن المعروف عن الكثير من الأساتذة حصر البحث في مدرسة معينة أو اتجاه خاص، ولكن السيد السيستاني يقارن بحثه بين فكر مدرسة مشهد، وفكر مدرسة قم، وفكر مدرسة النجف الأشرف، فهو يطرح آراء الميرزا مهدي الأصفهاني من علماء مشهد، وآراء السيد البروجردي كتعبير عن فكر مدرسة قم، وآراء المحققين الثلاثة (الشيخ النائيني والشيخ العراقي والشيخ الأصفهاني) والسيد الخوئي، والشيخ حسين الحلي، كمثال لمدرسة النجف الأشرف وتعدّد الاتجاهات هذه يوسع أمامنا زوايا البحث والرؤيا الواضحة لواقع المطلب العلمي»[2].

ويبقىٰ الشيرازيون -وعلىٰ رأسهم محمد الحسيني الشيرازي، وصادق الشيرازي، وقد اعتبرهم البعض من أبرز أنصار المدرسة التفكيكية[3]، والمطالع لآراء الشيرازي يجده قريبا جدا من آراء الأصوليين في مسائل كثيرة، مثل الاجتهاد، والعمل بالظن، وحجية الإجماع، والموقف من ثبوت القرآن، وإن كان

---

(١) انظر علي ودن: السيستاني بين تراث النجف وحركة تشرين الإصلاحية مقال علىٰ:
https://nasnews.com/view.php?cat=23966

(٢) انظر موقع علي السيستاني: /https//:www.sistani.org/arabic/data/1 .

(٣) انظر زكريا داود: المدرسة التفكيكية والتأصيل للعقل الشيعي، مجلة البصائر عدد ٣٥ ص٥٩.

يقترب أحيانا في قبوله للروايات، والموقف من ولاية الفقيه من المسلك الأخباري، وقد ثار نزاع طويل الذيل بين الشيرازيين وبين الخميني ومدرسته في ولاية الفقيه وغيرها من المسائل، وتطور الأمر إلىٰ عداء سياسي وملاحقات وما أشبه ذلك[1].

ومن الشخصيات الشيعية الشيرازية ذات الحضور الإعلامي الكثيف والخطاب الضال المتطرف، والمتجاوز لكل حد، والمتخلي عن برقع التقية: الشيعي الكويتي الأصل والمقيم بلندن: ياسر (الخبيث)[2] المعروف بياسر الحبيب، والذي اشتهر بسبه المقذع للصحابة رضوان الله عليهم، وفي مقدمتهم الشيخان أبو بكر وعمر، وعائشة رضوان الله عليهم أجمعين.

وياسر الحبيب هذا معدود علىٰ الاتجاه الشيرازي وقد صرح بأن منهجه ومسلكه منسجم مع الخط العام للمرجعية الشيرازية، وأنه من المقلدين لها[3]، ويهمنا ما جاء في موقعه الرسمي من التبني الصريح للمنهج التفكيكي، حيث قال مكتبه في لندن «الشيخ الحبيب ينتمي للمدرسة التفكيكية، وسماحته من أشد المناوئين والمعادين لخط الفلسفة والعرفان الباطل وأقطابهما.»[4].

ومن الشخصيات المعروفة أيضا والتي نسبت للتفكيكية: محمود الحلبي مؤسس جماعة الحجتية ذات الوجود القوي علىٰ الساحة الإيرانية، ولعل أقوىٰ

---

(١) انظر تفصيلا لذلك كله في كتاب أحمد الكاتب: المرجعية الدينية الشيعية وآفاق التطور الشيرازي نموذجا ص١٠٦، و/ د. عادل الغامدي: الشيرازية الإمامية عرضا ونقدا ص٣٨٧، ٦٣٨، ومحمد الصياد: فقه الانتظار ص٤٩.

(٢) ويكفي في التدليل علىٰ خبث هذا الضال مراجعة كتابه الضخم، والمنحط عنوانا ومضمونا «الفاحشة الوجه الآخر لعائشة» والذي حشاه زورا وبهتانا، وسفالة وانحطاطا، تجاه أمنا الطاهرة المطهرة، والمبرأة من فوق سبع سماوات، الصديقة بنت الصديق، عائشة رضي الله عنها وأرضاها، وقبح الله كل من تعرض لها بسوء.

(٣) انظر: http://al-qatrah.net/an2070.

(٤) انظر موقع: http://al-qatrah.net/an1866.

أدلة من نسبوا الحلبي للتفكيكية تتلمذه[1] علىٰ الميرزا مهدي الأصفهاني مؤسس المدرسة، والذي كان يظهر تفانيه في محبة الإمام الغائب عند الشيعة، وهي القضية التي ستكون محورا لأفكار جماعة الحجتية، وكذلك نشأة تلك الجماعة في مشهد[2]، وهي نفس المدينة التي شهدت تأسيس المدرسة التفكيكية.

ويضاف لما سبق عداء الحلبي الواضح للفلسفة والفلاسفة، واعتقاده أن جوهر الأديان يناقض الفكر اليوناني، ومن ثم دعوته للالتزام بأفكار الفقهاء ورواة الأخبار من المحدثين[3]، وكلها آراء يشارك فيها التفكيكيين، وقد أشار الشيعي حميد غريب رضا إلىٰ أن وجهة نظر الحجتية «في علاقة الفلسفة والعرفان بالنص الديني هي نفس توجه مدرسة التفكيك، لكن مدرسة التفكيك لا تتحدث عن قضية الحكم الديني في زمن الغيبة، وإنما توجه نصاني في العقيدة والتفسير يخالف التأويل العرفاني والفلسفي في فهم النص الديني، وبالتالي جزء من أصحاب التفكيك كانوا من الثوار، وجزء منهم من الحجتية»[4].

---

(١) انظر جودت القزويني: المرجعية الدينية العليا عند الشيعة الإمامية ص٣٣٠.

(٢) انظر محمد الصياد: فقه الانتظار ص١٠٦.

(٣) انظر جودت القزويني: المرجعية الدينية العليا عند الشيعة الإمامية ص٣٣٠.

(٤) محمد الصياد: فقه الانتظار هامش ص١٠٦.

الفصل الثاني

أصول المدرسة التفكيكية وأهم آرائها

ويتضمن المباحث الآتية:-

المبحث الأول: اعتماد منهجية التفكيك بين الاتجاهات المعرفية المختلفة.

المبحث الثاني: أصالة المعرفة الدينية، وأفضليتها، وقيامها علىٰ القرآن والسنة.

المبحث الثالث: الاعتماد علىٰ ظاهر الآيات والأحاديث.

المبحث الرابع: وجوب الرجوع إلىٰ أئمة الشيعة في فهم القرآن وتلقي الأحكام.

المبحث الخامس: رفض التأويل.

المبحث السادس: الموقف من العقل وعلاقته بالنقل.

المبحث السابع: الموقف من الفلسفة.

المبحث الثامن: الموقف من العرفان.

المبحث التاسع: الموقف من ولاية الفقيه.



تمهيد

هناك مجموعة من الأصول المنهجية، والآراء الأساسية التي تبنتها المدرسة التفكيكية، وتمايزت بها تمايزا واضحا عن غيرها من الاتجاهات الأخرىٰ داخل التشيع الاثني عشري، ولا سيما الاتجاه الفلسفي العرفاني الذي قدر له الانتشار والسطوة في العصور المتأخرة، ثم ازداد رسوخا وتوسعا مع تبني الخميني ومدرسته لهذا الاتجاه.

وقد حرص منظرو التفكيكية علىٰ ذكر أهم الأصول التي ينادون بها، وتحديد المقصود بها، مما يسهل المهمة كثيرا علىٰ من يتصدىٰ لدراسة فكر هذه المدرسة، ولعل التفكيكي محمد رضا حكيمي أبرز من قاموا بجهد كبير في هذا الصدد -كتابة وتنظيرا- بما لا نكاد نجده عند غيره من أعلام تلك المدرسة، نظرا لتأخره الزمني، واطلاعه علىٰ تراث مؤسسي المدرسة الأوائل، ونشاطه الملحوظ في الدعوة والترويج للفكر التفكيكي.

لكن لابد من الانتباه إلىٰ مبالغته الواضحة في تعداد أصول التفكيكية وآرائها والمواقف التي تبنتها، قاصدا من ذلك إبراز أهمية تلك المدرسة وعراقتها، وتمايزها عن غيرها من الاتجاهات الفكرية، حتىٰ وصل به الحال إلىٰ القول بأن الفكر التفكيكي قد استوعب «خمسين موضوعًا رئيسيًا، إلىٰ جانب تسعمائة مسألة

علمية في طيّات موضوعاته ومطاولاته»[1].

وأسوأ من المبالغة في العدد، غلو حكيمي في قيمة التفكيكية وأصولها، والمطابقة بينها وبين الإسلام حيث اعتبر المذهب التفكيكي الممثل الحقيقي للإسلام، وكل من لا يتبع هذا المذهب فسوف يبتعد عن الإسلام، تبعًا لابتعاده عن تعاليم المدرسة التفكيكية[2].

وفيما يلي سوف نحاول أن نعرض لأهم الأصول التي نادت بها التفكيكية، وصارت سمة مميزة لها عن غيرها من الاتجاهات الأخرىٰ، محاولين تتبعها قدر الإمكان لدىٰ مؤسس المدرسة -الميرزا الأصفهاني- وتلامذته المباشرين، وانتهاء بما وصل إليه الحال عند التفكيكيين المعاصرين وفي مقدمتهم محمد رضا حكيمي.

---

(١) محمد رضا حكيمي: رجال المدرسة التفكيكية، بحث ضمن مجلة نصوص معاصرة العدد ٢ ص٦٨.

(٢) حسن إسلامي: المدرسة التفكيكية، قراءة نقديّة في البناءات النظرية، ضمن المدرسة التفكيكية وجدل المعرفة ص١٤٣.

المبحث الأول
اعتماد منهجية التفكيك
بين الاتجاهات المعرفية المختلفة

يعتبر هذا الأصل من أهم أصول التفكيكية، حتىٰ إن المدرسة بأسرها صارت تنسب إليه، وتسمىٰ به، وقد أشار المستشرق روبرت غليف إلىٰ أن لقب «التفكيكية» قد بات «مسمىٰ عاما للمدرسة؛ بحيث إن المخالفين لهم، والتفكيكيين أنفسهم، يستخدمونه بصورة اعتيادية، وهذا تحديدا هو الوضع منذ أن نشر الحكيمي الاسم من خلال تلخيصه تاريخ المدرسة وعقيدتها»[1].

وقد أضفىٰ التفكيكيون أهمية كبيرة علىٰ أصلهم هذا، وبالغوا في مدحه، وإسباغ الأوصاف التبجيلية عليه، حتىٰ وصفوه بأنه «موضوع حساس ومهم للغاية، وأن المنحىٰ الذي اختطته المدرسة التفكيكية من خلال الدعوة الىٰ التفكيك بين الحقائق والمعارف والافكار والآراء والمفاهيم والمصطلحات يشكل اتجاهًا معرفيًا راقيًا، كما أن تجنب أصحاب هذه المدرسة للتأويل والتوفيق والمطابقة، ورفض جميع الممارسات التي تفضي الىٰ أي منها هو موقف علمي وعقلائي جدا، ويتسم بالموضوعية، فالوقوف موقف الرفض إزاء التأويل: معناه رفض

(١) روبرت غليف: الاستمرارية والإبداع في الفكر الشيعي مجلة البصائر، ص٤٣، ٤٤، العدد ٤٩.

المحاولات العابثة وغير المجدية التي منعها الشارع المقدس من خلال الروايات الناهية عن التأويل، ورفضها العقل جملة وتفصيلا»[1].

وتفترض مدرسة التفكيك وجود ثلاثة مناهج معرفية كبرىٰ[2]، وهي: المنهج الفلسفي العقلاني، والمنهج العرفاني الكشفي، والمنهج الوحياني الإسلامي، المعتمد علىٰ القرآن الكريم وسنة الرسول (صلىٰ الله عليه وآله وسلم) وأهل بيته، وفقا للتصور الشيعي، وكل ما يمكن تسميته بالمعرفة البشرية إنما يقوم علىٰ واحد من هذه المناهج الثلاثة، أو علىٰ تركيب منها، ولكل واحد منها أصول وقواعد خاصة به، والمشكل الأساس -عند التفكيكيين- يظهر عندما يقوم شخص بإحلال أحد هذه المناهج محل الآخر أو يقوم بخلطها والمزج بينها، كأن يقوم فيلسوف يبتني عمله الفلسفي علىٰ العقل بسلوك سبيل العرفان؛ لكي يثبت رأيه أو يؤكد قوله[3].

ويعنىٰ التفكيكيون عناية كبيرة بالفصل بين تلك المناهج، أي فصل المنهج الفلسفي عن المنهج الديني القائم علىٰ فهم نصوص الوحي من جهة، وفصل المنهج الديني المذكور عن المنهج العرفاني الكشفي الصوفي القائم علىٰ شهود القلب من جهة أخرىٰ، فلا يمكن فهم الدين من خلال العقل الفلسفي، كما لا يمكن بلوغه من قلوب الإشراقيين الشهوديين، لأن الفلسفة والعرفان ليسا علمين خالصين، سواء من حيث النشأة أو المضمون، بل هما ممزوجان بما هو من خارج منظومة المعرفة الدينية، كالفكر اليوناني، أو الفهلوي، أو الهندي، وبما أن هذا الفكر البشري ليس في استطاعته الوصول لمعرفة معصومة، وبالأخص في مجال معرفة الأسس العقائدية، بل لا بد له من الرجوع لمن

---

(١) محمد رضا حكيمي: المدرسة التفكيكية ص٥١.

(٢) زكريا داود: المدرسة التفكيكية والتأصيل للعقل الشيعي، مجلة البصائر ص٥٤، العدد ٣٥، ٢٠٠٥م.

(٣) انظر حسن إسلامي: المدرسة التفكيكية، قراءة نقدية في البناءات النظرية ص١٣٦.

أمر الله بالأخذ منه، وهو الرسول (صلىٰ الله عليه وآله وسلم) وأهل بيته الأئمة الطاهرين، ولذا فمن الضروري للحصول علىٰ معرفة نقية صحيحة أن نرجع لمصادر الوحي فقط، ولا بد أن نمارس عملية تفكيك لتلك المعارف والمناهج الممزوجة بضلالات الفكر البشري[1].

وثمة اختلاف جوهري بين المناهج المعرفية الثلاثة المذكورة -في رأي التفكيكيين- سواء في منشأها أو أسلوبها، وعلىٰ هذا فهم يختلفون اختلافا جذريا مع المنحىٰ القائل بوحدة المعطيين: البشري والإلهي، مثلما قال بعض الفلاسفة المسلمين، ممن لا يرىٰ فرقا بنيويا بين المعطيات الإنسانية والإلهية، كما أن التفكيكيين يرون أنه لا جدوىٰ من الجهود التي بذلت في التقريب بين الفلسفة والدين أو الدين والعرفان علىٰ أيدي ابن رشد وابن سينا والفارابي والكندي والقمي وملا صدرا وغيرهم، فضلا عن أن تلك المحاولات كلها لم تخدم الدين ولا الفلسفة ولا العرفان، ومن هذا القبيل أيضا ما فعله الإشراقي شهاب الدين السهروردي، حيث اعتمد منهجًا خلط فيه وركب بين العقل والكشف، إلاّ أن هذا الفعل بالغ الخطأ من وجهة نظر المدرسة التفكيكية، بل يمثل برأيها أساسًا ومنطلقًا لأخطاء أخرىٰ[2].

ومن الأمور التي يحرص رجال التفكيكية علىٰ تقريرها: نفي ما يتوهم من أن عملية التفكيك التي تمثل محور فكرهم ومركزه تمثل عداء للعقل أو إقصاء له، مع أنها في رأيهم عمل عقلي منهجي يدخل في صميم مهام العقل نفسه، لأن الثروة الأساسية للعقل هي المعارف العليا، ومن ثم فهو «ملزم بتسخير قواه من

(١) انظر حيدر حب الله: المدرسة التفكيكية وسؤال المنهج، ضمن المدرسة التفكيكية وجدل المعرفة ص١٢.

(٢) انظر حسن إسلامي: المدرسة التفكيكية عرض ودراسة، ضمن قراءات معاصرة في النص القرآني ص١٧٠، والمدرسة التفكيكية، قراءة نقديّة في البناءات النظرية، ضمن المدرسة التفكيكية وجدل المعرفة ص١٣٦، ١٣٨.

أجل الوصول إليها، والاستعانة بالوحي والنظر في معطيات العقول البشرية الجزئية، وأن لا يؤول معطيات الوحي السماوي في ضوء أية فلسفة أو نمط فكري شرقيا كان أم غربيا، وقديما كان أم جديدًا، ولا ينزل بمستواه، بل يجب عليه بحكم العقل نفسه، واستنادا الىٰ أصول المنهج العلمي أن يفكك بين هذا وذاك، لكي يتوصل إلىٰ المعارف الخالصة القطعية، والبعيدة عن الاختلاف والتبدل»[١].

كذلك نبه متأخرو التفكيكية علىٰ أن مدرستهم حين تنادي بتفكيك المعرفة الدينية، وفصلها وتمييزها عن المعرفة الفلسفية والعرفانية، فإن ذلك لا يعني معاداة الفلاسفة والعرفاء أو احتقارهم بل إن هذه المدرسة «تحترم الفلاسفة والعرفاء أجل الاحترام؛ لكنها تقول إن قضايا الفلسفة والعرفان لا تتطابق دائمًا وفي كل الاحوال مع تعاليم الوحي ورؤىٰ الدين، والمطلوب هو عدم التسامح في هذه المسألة؛ لأن مثل هذا التسامح بخلاف المنهج العلمي، وبخلاف الحقيقة، وله تبعاته العقيدية والمعرفية الخطيرة، فضلًا عن أنه يهبط بمستوىٰ المعرفة الوحيانية الىٰ مستوىٰ الفلسفات البشرية»[٢].

ويبدو أن هناك تطورا ملحوظا حدث داخل المدرسة التفكيكية تجاه هذا المبدأ الرئيس، حيث نلحظ اختلافا بين آراء الميرزا الأصفهاني ومحمد رضا حكيمي، فمؤسس المدرسة كان يتبنىٰ فكرة «الانفصال الكامل ما بين الدين والعقل والعرفان، حتىٰ إنه يركز علىٰ المبدأ القائل بأن العلوم الإلهية إنما جاءت لاجتثاث العلوم البشرية، وأنه لا سبيل إطلاقًا لمعرفة الله تعالىٰ إلا عبر سبيل الوحي، وأن نوعية العلوم الإلهية مختلفة ومتمايزة عن سنخ العلوم البشرية تمايزًا تاما، فالعلوم البشرية بتمامها جهالة وظلام»[٣].

---

(١) المصدر السابق ص٥٤.

(٢) محمد رضا حكيمي: الاجتهاد التحقيقي ص١١٤.

(٣) انظر الأصفهاني: أبواب الهدىٰ ص١٣٥، وحسن إسلامي: المدرسة التفكيكية، قراءة نقدية في البناءات النظرية، ضمن المدرسة التفكيكية وجدل المعرفة ص١٣٢.

أما حكيمي فهو يؤكد علىٰ الامتياز بين أنواع العلوم والمعارف، وأنه لا ينبغي أن يتصور أن امتياز الدوائر الثلاث المشار إليها يعني تضادها أو تباينها الكلي، فامتيازها في المنهج والمصدر، لا يمنع عن تلاقيها في الأهداف، وإن كانت النتائج لا تتسم بالوحدة، بل قد تكون مختلفة اختلافا بنيويا وأساسيا، وهو يرىٰ أن المدرسة التفكيكية لا تعتقد بالتباين الكلي ما بين الدين، والفلسفة، والعرفان، إلا أنها تنفي -في الوقت عينه- تساويها الكلي وتطابقها التام[1] كما أن العلاقة بين المشارب المعرفية الثلاثة ليست علاقة عداء أو صراع، وليس «مراد أصحاب المدرسة التفكيكية القول أن حالة من العداء والتنازع كان محتدما أوارها علىٰ الدوام بين الأنبياء والحكماء الإلهيين والعرفاء إذن، فليس غرضنا هو جعل هذه المشارب الثلاثة في مواجهة مع بعضها الآخر»[2].

وهذا الذي ذكره حكيمي مختلف عما كان الأصفهاني يراه من التباين الكلي، بينما يرىٰ حكيمي أن النسبة ما بين الفلسفة الإلهية الإسلامية والوحي القرآني ليست تباينًا كليًا، وإنما عدم التساوي الكلي، وبهذا يظهر العدول الجلي عن المبدأ الرئيس في المدرسة التفكيكية[3]، وقد ذكر حكيمي صراحة أن التفكيكية حينما تقول إن المدارس المعرفية الثلاثة -مدرسة الوحي والعرفان والفلسفة- مفصولة عن بعضها، فلا يعني ذلك في رأيهم «عدم وجود أية نقطة التقاء بينها في أية مسألة، وإنما أن ظروف تكون عناصرها الماهوية ومبدأ نشأتها ليس واحدًا، ولا يوجد هناك اتحاد في الماهية بين المعطيات الخالصة لكل واحدة منها بدون ادخال عنصر التأويل فيها، أو كما يقال في المثل المعروف «إن لكل زهرة عطرها» » وهو أمر في غاية الوضوح؛ لأن مصدر إحداها هو الوحي، ومصدر الثانية هو الفكر الإنساني، ومصدر الثالثة هو مختلف أنماط الكشف الذي توصل

(١) انظر حسن إسلامي: المدرسة التفكيكية، قراءة نقديّة في البناءات النظرية ص١٣٢، ١٣٩.

(٢) المصدر السابق ص١٥٩.

(٣) المصدر السابق ص١٣٤، وانظر الأصفهاني: أبواب الهدىٰ ص١٣٥.

اليه المرتاضون الإلهيون عبر التاريخ، ومن الطبيعي أن الوحي شيء، والفلسفة شيء، والعرفان شيء آخر»[1].

ويبدو أن هذا الأصل الرئيس لمدرسة التفكيك كان صعبا وثقيلا على الكثيرين من الشيعة المعاصرين، لمخالفته ما اعتادوه من معارف وطرائق في تلقي العلم وقد تفهم دعاة التفكيك تلك الصعوبة، لأنه من غير اليسير على الذين انهمكوا في دراسة المعارف العقلية والإسلامية وفقا للنسق المعتاد، وأدركوا الأساتذة الذين كانوا يعتقدون بتلك المباني، ووثقوا بشخصياتهم العلمية والروحية والمعنوية، وركنوا الى ما لديهم من معارف، ولم يتعرفوا في مقابل ذلك على الشخصيات العلمية والروحية والمعنوية لأساتذة مدرسة التفكيك، ولم يقابلوا أنصار هذه المدرسة بالتأمل المنصف، ولم ينظروا الى أطروحتهم من باب الكشف عن الحقائق بغير انحياز وليس من باب المعارضة، أن يقبلوا بما يدعو إليه أصحاب المدرسة التفكيكية»[2].

وقد حكى حكيمي عن حاله، وما مر به من تجربة ذاتية، فقال «شخصيًا كنت على هذه الشاكلة أيضا في بداية اهتمامي بالمعقولات ودراستها، والأنس ببعض الموضوعات والنصوص العرفانية، حيث كنت أتذوق إنشاد مقاطع من الأشعار العرفانية، وكنت شديد التعلق بتلك الأسس والمبادئ، بل وكنت مغرمًا بها ولم أكن أصغي بل ولا أطيق سماع أي حديث يطرحه أشخاص أو أفاضل من أنصار المدرسة التفكيكية عن موضوع التفكيك أو عن أساتذته، وهذا هو ما يطلق عليه «حب الشيء يعمي ويصم» ومن الطبيعي أن مثل هذه الحالة تعد مانعا أساسيا، وحجابا سميكا يحول دون طلب الحقيقة وكسب المعرفة»[3].

---

(١) محمد رضا حكيمي: المدرسة التفكيكية ١٥٥.

(٢) المصدر السابق ص١٥٥، ١٥٦.

(٣) محمد رضا حكيمي: المدرسة التفكيكية ص١٥٥، ١٥٦.

لكن رغم ذلك فإن مبدأ التفكيك وإن كان صعب القبول علىٰ الكثيرين ممن نشأوا نشأة تقليدية في حوزات الشيعة، فإن الأمر لم يخل من كونه مثار إعجاب من بعض كتاب الشيعة المعاصرين، الذين قرروا صحته وصلاحيته للتطبيق في مجالات العلوم الشرعية المختلفة، دون أن يعني ذلك التبني التام لكل آراء المدرسة، وفي بيان هذا المعني يقول رضا أستادي المدير السابق للحوزة العلمية في مدينة قم «عندما يرحب أشخاص من أمثالي بالمدرسة التفكيكيّة أو بالتفكيك نفسه، فإن هذا لا يعني أخذهم بكل ما ذكرته وتذكره هذه المدرسة العقديّة الخراسانيّة دون سؤال أو استفهام أو اعتراض، بل يعني اعتبار هذا المنهج مسيرًا صحيحًا وصائبًا ينبغي متابعته وإجلاء حدوده ومعالمه، فالمنهج مقبول، ومحتواه بحاجة إلىٰ دراسة أعمق»[1].

تعقيب

في ختام عرضنا لهذا الأصل الرئيس عند التفكيكيين، يبقىٰ لنا أن نتساءل: هل نجحوا في تطبيقه عمليا، وهل من الممكن تحقق شيء من ذلك أصلا مع مدرسة فكرية ملتزمة تماما بالمذهب الشيعي، وعقائده، ومروياته؟.

والجواب في رأيي: أن ذلك غير ممكن بحال، وإذا كان التفكيكي ينادي نظريا بفصل معارف الوحي عن المعارف الفلسفية والعرفانية، والتمييز الصارم بين تلك الميادين المعرفية، فإن الإشكال الأكبر هو: أي معارف للوحي يقصدها، وما الطريقة المثلىٰ لفهمها، وهل يوجد فهم شيعي بريء من المؤثرات الأجنبية في فهمها؟.

هنا سوف تنشأ إشكالات عدة حول حجية النص القرآني عند الشيعة، وسلامته من التحريف اللفظي والمعنوي، وهل القرآن الذي بين أيدينا هو نفسه الذي أوحي به إلىٰ النبي ﷺ، أم أن لدىٰ أئمة أهل البيت قرآنا أخرىٰ.

---

(١) رضا أستادي: المدرسة التفكيكية أوراق وتأملات، ضمن المدرسة التفكيكية وجدل المعرفة ص١١٨.

ثم كيف يفهم القرآن فهما منضبطا؟ هل وفق فهم السلف وقوانين العربية، أم لابد من الرجوع للأئمة المعصومين عند الشيعة؟ وماذا عن السنة مفهوما وحجية؟ وماذا عن مدىٰ صحة ذلك الكم الهائل من المرويات التي تكتظ بها كتب الشيعة؟.

والحقيقة أن إجابة تلك الأسئلة كلها لا سيما مع ما هو معروف من تمسك رجال التفكيكية التام بثوابت المعتقد الشيعي، يجعل دعوتهم للتفكيك -مع ما فيه من كلام جيد في بعض الجوانب- مجرد تأصيل نظري لم يتم الالتزام به عمليا، بل لا يمكن ذلك أصلا، طالما بقي التقيد بالمعتقدات الشيعية.

المبحث الثاني
أصالة المعرفة الدينية
وأفضليتها، وقيامها على القرآن والسنة

يعد هذا الأصل من الركائز المهمة التي ينادي بها التفكيكيون، ومن المقاصد الأساسية التي يلحون علىٰ ضرورتها، وقد نص منظر المدرسة محمد رضا حكيمي علىٰ أن بيان المعارف القرآنية يدخل «في صلب عناصر المدرسة التفكيكية، بل هو عمادها»[1].

ويقف هذا الأصل جنبا إلىٰ جنب مع مبدأ التفكيك، بل إن التفكيك في حقيقته -عند رجال هذه المدرسة- ليس إلا وسيلة وأداة لتحقيق هذا المبدأ وإثباته، وبنص كلامهم فإن من مهام مدرستهم إضافة إلىٰ تفكيك التيارات المعرفية الثلاثة عن بعضها الآخر جانبا آخر، وهو «بيان المعارف القرآنية النقية والحقيقية، دون أي خلط أو مزج أو إضافة أو تأويل من نوع التأويلات التي نعرفها، وهذه هي الغاية الجوهرية لهذه المدرسة معنىٰ هذا أن هذه المدرسة تتولىٰ قبل بيانها للمعارف القرآنية الصرفة البحث في المسائل والمبادئ الفلسفية العرفانية، وفصلها عن بعضها الآخر، وخاصة بالنسبة للحركة الفكرية التي مرت بها الفلسفة والعرفان

(١) محمد رضا حكيمي: المدرسة التفكيكية ص١٤٧.

الإسلامي عبر الأربعمائة سنة الماضية، حيث كان لعنصر التأويل -سواء تأويل آراء الفلاسفة والعارفين، أم تأويل الآيات والروايات- دور واسع لا ينكر»[١].

وهكذا فإن رجال التفكيكية حريصون علىٰ إثبات عدم انحصار مهامهم في ممارسة التفكيك، بل إن لديهم وظيفة أخرىٰ، وهي تقديم قراءة للدين لم ينلها عبر الزمن سوىٰ الطمر والكتمان أو التحريف والتشويه، وكما يقول حكيمي فإن المدرسة التفكيكية «لا يقتصر نشاطها علىٰ ممارسة فصل وإحداث قطيعة بين الاتجاهات المعرفية الثلاثة، بل لها بعد آخر، ألا وهو تقديم شرح خاص للمعارف الأصلية الصافية للقرآن، دون أي مزج، أو التقاط، أو خلط، أو تأويل من نوع التأويلات التي نعرفها، وهذا هو الجوهر النهائي للمدرسة برمتها»[٢].

وإذا كان تاريخ الفكر الإنساني قد شهد ثلاثة اتجاهات معرفية وعقدية أساسية، وهي: مدرسة الوحي، ومدرسة العقل (الفلسفة) ومدرسة (الرياضة والعرفان) فإن التفكيكيين يعتبرون أنفسهم ضمن مدرسة الوحي، والتي ترىٰ أن الحقائق لا تكون صحيحة أو مقبولة إلا إذا كانت مستقاة عن طريق الوحي الإلهي والعلم الرباني، وذلك لأن خالق الحقائق هو العالم بالحقائق فحسب، ويجب أن لا تمتزج هذه الحقائق بأفكار وتصورات أخرىٰ، ولا يطالها التحريف ولا التأويل[٣]، ومن خصائص الوحي المحمدي أنه فتح آفاقا جديدة من المعرفة للبشرية لم تكن مفتوحة قبل نزول القرآن، والمطلوب هو «استخلاص هذه الحقائق والمعاني الرائعة من هذا الكتاب السماوي، وتأصيلها وتنقيتها من الشوائب الفكرية التي قد تعلق بها من هنا أو هناك، ولاريب في أن هذا العمل يشكل ضرورة علمية، وواجبًا عقلائيا، ووظيفة مقدسة يفرضها علينا الشارع الاسلامي»[٤].

---

(١) المصدر السابق ص١٤٦.

(٢) حسن إسلامي: المدرسة التفكيكية، قراءة نقديّة في البناءات النظرية ص١٣٧.

(٣) انظر محمد رضا حكيمي: المدرسة التفكيكية ص٢٣.

(٤) محمد رضا حكيمي: الاجتهاد التحقيقي ص٥٤، والمدرسة التفكيكية ص٤٠.

وعلىٰ المستوىٰ النظري فقد تتابع رجال المدرسة التفكيكية علىٰ تقرير أصالة المعرفة الدينية، ووجوب الرجوع إلىٰ الوحي لتحصيلها، ولا بأس أن نذكر بعض الشواهد الدالة علىٰ ذلك والتي لا تخلو من تأثر واضح بالتشيع الاثني عشري.

ومن أمثلة ذلك ما قرره مؤسس التفكيكية الأصفهاني -مدفوعا بتعصبه للتشيع- أن باب المعرفة الإلهية لا يكون إلا من الله سبحانه، وهو محصور في الرسول الأكرم، والإمام الهادي، وهما من يهديان إلىٰ طريق رب العزة، وغاية «التعليمات في العلوم الإلهية معرفة العجز عن المعرفة بالعقول والعلوم، ووجوب الحيرة، وخروجه تعالىٰ عن حد النفي والتشبيه»[1].

ويرىٰ محمد باقر علم الهدىٰ أن دين الإسلام بأجمعه أصولًا وفروعًا، وأحكامًا وأخلاق ومواعظ يصرخ باستقلاله، ومباينته للمناهج والمسالك البشرية، وأن من اغترف نميره، وارتوىٰ بزلاله لا محالة يستغني عن غيره، كما أن الشريعة المقدسة قد حذرت صراحة من اقتفاء مسلك غير مسلك الوحي، ومنهج النبي وأوصيائه، ومنعت من مزج معارفهم الحقة مع معارف الآخرين[2].

وينطلق التفكيكي علىٰ حسن مرواريد في تأصيله لوجوب الرجوع إلىٰ الوحي وحده في تحصيل المعرفة بالله من نقطة رئيسة، وهي أن معرفة الله تعالىٰ خالق العالم وصانعه تعتبر أشرف الحقائق وأعظمها، ويجب علىٰ العاقل التحقق بها[3]، وبعد أن قرر الحقيقة السابقة بنىٰ عليها نتيجة أخرىٰ مصبوغة بمذهبه الشيعي، وهي أنه لا يتصور أن يكون الله تعالىٰ قد وكل أمر الناس في استكمال المعرفة وتحصيل درجاتها المتعالية إلىٰ غير النبي والأئمة القائمين مقامه صلوات الله عليهم، أو أنهم «تركوا الناس محتاجين في هذا الأمر إلىٰ غيرهم، كلا إلا بمقدار لا بد منه عادة في طريق التعلم من حملة علومهم . . . وليحذر

(١) الميرزا الأصفهاني: أبواب الهدىٰ ص٤١٢.

(٢) انظر محمد باقر علم الهدىٰ: موقف أهل البيت من الفلسفة والعرفان ص١١.

(٣) انظر علي حسن مرواريد: تنبيهات حول المبدأ والمعاد ص٥٤.

العاقل أن يطلب الهداية إلىٰ الله تعالىٰ وإلىٰ دينه، الذي أساسه المعرفة بالله تعالىٰ من غير القرآن وحملة علومه؛ وأن يسلك في طريق المعرفة به غير طريقهم»[1].

وفي كتابه «الحياة» عقد حكيمي ومشاركوه بابا عنوانه «طلب الهداية من غير القرآن ضلال»[2] وقد أوردوا فيه عددا من الآيات، منها قوله تعالىٰ: ﴿فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ﴾ [طه: ١٢٣] وقوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِن قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا وَضَلُّوا عَن سَوَاءِ السَّبِيلِ﴾ [المائدة: ٧٧] كما استشهدوا ببعض المرويات عن أئمتهم، ومنها رواية عن إمامهم الرضا يقول فيها «كلام الله لا تتجاوزوه، ولا تطلبوا الهدىٰ في غيره فتضلوا»[3].

ومن الجهود التي يفتخر بها التفكيكيون اهتمام مؤسسي المدرسة الأوائل بالقرآن وتفسيره، والعلوم المتعلقة به، ومن إسهاماتهم في هذا الصدد كتاب «مناهج البيان في تفسير البيان» لمحمد باقر الملكي الميانجي[4]، وكذا كتابه الآخر «نفحات من علوم القرآن»[5]، وهناك أيضا كتاب «بيان الفرقان» لمجتبىٰ القزويني، وقد احتفل حكيمي بهذا الكتاب، وذكر أنه كان سببا في اختياره اسم التفكيكية[6].

وقد استغرب بعضهم من عدم قيام كبار رجال الشيعة بتحقيق مهمة البيان والتأصيل للمعارف القرآنية، وتنقيتها من الشوائب، كما أنهم لم يحاولوا تأسيس مدرسة أصيلة قائمة علىٰ أفكارهم الخاصة بهم، بلا أدنىٰ مزج او اقتباس أو تأويل؟ مع أنه كان بوسعهم «أن يؤسسوا مدرسة قرآنية أصيلة في المعرفة،

---

(١) المصدر السابق ص٥٦.
(٢) حكيمي: الحياة ١٧٦/٢.
(٣) الشيخ الصدوق: التوحيد ص٢٢٤، والمجلسي: بحار الانوار ١١٧/٨٩.
(٤) طبع في مؤسسة النبأ الثقافية، طهران، الطبعة الأولىٰ، ٢٠١٣م.
(٥) طبع في مؤسسة العتبة الرضوية للطباعة والنشر بإيران، ١٤٣٥هـ.
(٦) انظر محمد رضا حكيمي: المدرسة التفكيكية ص١٤٧.

مدرسة قرآنية خالصة غنية عن كل ما سوىٰ القرآن، علىٰ غرار المدرسة الفقهية الإسلامية الأصيلة التي أسسها فقهاء الإسلام العظام في تراثهم الفقهي، كما في شرائع الاسلام[1] مثلًا، من دون أن يستعينوا بالنظم الحقوقية، التي طرحتها المذاهب والاتجاهات الفكرية الاخرىٰ؟»[2].

ومما يجدر ذكره هنا أن هناك الكثير من الشخصيات الشيعية الشهيرة من خارج المدرسة التفكيكية[3] والتي انتقدت بشدة حالة الإهمال لعلم التفسير داخل الأوساط الشيعية، وعدم العناية الكافية واللائقة به داخل الحوزات، من حيث المناهج الدراسية، أو حلقات الدرس الفعلية، ومن أمثلة ذلك ما ذكره مرتضىٰ مطهري من أنه إذا «درس شخص علم القرآن، أي تدبر في آياته كثيرًا، وعرف تفسيرها بشكل كامل، فما حظ مثل هذا الشخص من الاحترام في أوساطنا؟ الجواب: لا شيء أما لو درس شخص كتاب (كفاية الأصول للشيخ كاظم الخراساني) فإن ذلك سيجعله شخصًا محترمًا وجيهًا إذن فالقرآن مهجور فيما بيننا، وبسبب هذا الإعراض عن القرآن فقد أصبنا بهذا التخلف والهوان، حتىٰ لتشملنا شكوىٰ رسول الله ﴿يَٰرَبِّ إِنَّ قَوْمِي ٱتَّخَذُواْ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ مَهْجُورًا﴾[4].

---

(١) هذا كتاب للحلي، وعنوانه: شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، وهو من أهم الكتب الفقهية المعروفة لدىٰ الشيعة الاثني عشرية وقد كتب عليه عشرات الشروح، والحواشي.

(٢) محمد رضا حكيمي: المدرسة التفكيكية ص٣٩.

(٣) وقد ركزنا علىٰ إيراد نصوص الشيعة أنفسهم من باب «وشهد شاهد من أهلها» وبالطبع فإن هناك شهادات أخرىٰ سنية في هذا المعنىٰ، ومن ذلك ما ذكره الشيخ موسىٰ جار الله والذي عاش بين الشيعة فترة من الزمن، حيث قال «لم أر بين علماء الشيعة ولا بين أولاد الشيعة لا في العراق ولا في الايران من يحفظ القرآن، ولا من يقيم القران بعض الإقامة بلسانه، ولا من يعرف وجوه القرآن الادائية، ما السبب ذلك؟ هل هذا أثر من آثار عقيدة الشيعة في القرآن الكريم؟ أم أثر انتظار الشيعة مصحف علىٰ الذىٰ غاب بيد قائم آل محمد؟» الوشيعة في نقد عقائد الشيعة ص٣٧، طبعة لاهور باكستان، الطبعة الثالثة ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م، وانظر د القفاري: أصول مذهب الشيعة الإمامية ١/ ٢٥٨.

(٤) مهدي جهرمي، ومحمد باقري: نقد الفكر الديني عند الشيخ مرتضىٰ مطهري ص٧٧.

والغريب أن نفس المعنىٰ تكرر لدىٰ علي خامنئي مرشد إيران الحالي، حيث قال «إذا ما أراد شخص كسب أي مقام علمي في الحوزة العلمية، كان عليه أن لا يفسر القرآن حتىٰ لا يتهم بالجهل!! حيث كان ينظر إلىٰ العالم المفسر الذي يستفيد الناس من تفسيره علىٰ أنه جاهل، ولا وزن له علميا، لذا يضطر إلىٰ ترك درسه ألا تعتبرون ذلك فاجعة؟!»[1] وأضاف أيضا بأنه «مما يؤسف له، أن بإمكاننا بدء الدراسة، ومواصلتنا لها إلىٰ حين استلام إجازة الاجتهاد، من دون أن نراجع القرآن ولو مرة واحدة!!! لماذا هكذا؟! لأن دروسنا لا تعتمد علىٰ القرآن[2]».

وفي واقعة ذات دلالة مهمة علىٰ واقع الدراسات القرآنية في الحوزة، ومدىٰ الاهتمام بها، حكىٰ مرتضىٰ مطهري عن حوار جرىٰ بين شخصية شيعية وبين المرجع الشيعي المعروف الخوئي، حيث سئل الخوئي: لماذا تركت درس التفسير الذي كنت تدرسه في السابق؟ فأجاب «أن هناك موانع ومشكلات في تدريس التفسير، قال فقلت له إن العلامة الطباطبائي مستمر في تدريس التفسير في قم، فأجاب أن الطباطبائي يضحي بنفسه، أي أن الطباطبائي قد ضحىٰ بشخصيته الاجتماعية»[3].

وقد أبدىٰ مرتضىٰ مطهري أسفه من الحوار السابق، متعجبا من أن يقضي المرء عمره «فيٰ أهم العلوم الإسلامية كتفسير القرآن، ثم يكون عرضة لكثير من المصاعب والمشاكل في رزقه، في حياته؛ في شخصيّته، في احترامه، وفي كل شيء آخر، غير أنه لو صرف عمره في تأليف كتاب مثل «الكفاية» لنال كل شيء، فتكون النتيجة: أن هناك آلافًا من الذين يعرفون «الكفاية» معرفة فائقة، أي أنهم

---

(١) جعفر الباقري: ثوابت ومتغيرات الحوزة ص١١٢، وانظر د زيد الحمام: العلاقة بين الصوفية والإمامية ص١١٥، ١١٦.

(٢) جعفر الباقري: ثوابت ومتغيرات الحوزة العلمية ص١١٠.

(٣) عبد الجبار الرفاعي: تطور الدرس الفلسفي ص١٢٩.

يعرفون «الكفاية» والرد عليها، ورد الرد عليها، والرد علىٰ رد الرد عليها، لكن لا نعثر علىٰ شخصين يعرفان القرآن معرفة صحيحة، وعندما تسأل أحدا عن تفسير آية قرآنية يقول لك يجب العودة إلىٰ التفاسير»[1].

تعقيب

نختم الكلام عن هذا الأصل من أصول المدرسة التفكيكية بتأكيد ما ذيلنا به الكلام عن الأصل السابق، وهو أن التأصيل النظري شيء والتطبيق العملي شيء آخر، وأن دعوة التفكيكيين لأصالة المعارف القرآنية وتقديمها علىٰ غيرها أمر لا غبار عليه من حيث المبدأ، لكن يبقي الإشكال قائما في بيان المقصود بالمعارف القرآنية، وطريقة فهمها، والمنهجية المثلىٰ لاستخلاصها.

ومما يدلل علىٰ صحة كلامنا هذا أن رجال المدرسة التفكيكية لم يتخلوا عن تعصبهم المقيت للتشيع الاثني عشري وهم يقررون أصولهم الفكرية، ومنها أصالة المعرفة القرآنية، وتفضيلها علىٰ غيرها من المعارف.

وقد ظهر شيء من آثار هذا التعصب للتشيع وكتبه ومروياته لدىٰ الميرزا الأصفهاني مؤسس المدرسة في دعوته لاتباع المعرفة الإلهية، ونبذ المعرفة البشرية، حيث جعل المقصود بالمعرفة الإلهية الواجب اتباعها هو ما قررته كتب الشيعة، والروايات عن أئمتهم، ونص كلامه واضح في الدلالة علىٰ ذلك حيث قال «فالواجب علينا الاقتداء بالشيخ الأعظم محمد بن يعقوب الكلينىٰ، وسائر أصحابنا الامامية قدس الله أسرارهم الزكية، فإنه بعد انتشار الفلسفة، وخلط العلوم الإلهية بالعلوم البشرية وغلبة الجهالة علىٰ الناس -كما صرح به في أول الكافي- قام بضبط العلوم الإلهية، فلابد لنا من التذكر بأساس العلوم البشرية ومبانيهم، والنتائج الحاصلة منها بعد استكمالها بكثرة أنظار فحول البشر وأكابرهم وغورهم فيها، فإن القرآن المجيد جاء من الله العزيز الحميد هادمًا

(١) المصدر السابق ص١٢٩، ١٣٠.

لأساسها وقالعًا لبنيانها، ودافعًا لما يتولّد منها إلىٰ يوم القيامة بأكمل وجه، وأتم بيان»[1].

كذلك ذكر محمد باقر علم الهدىٰ أن الشريعة حذرت من اقتفاء أي مسلك غير مسلك الوحي، ومنهج النبي وأوصيائه، والمنع من مزج معارفهم الحقة مع معارف الآخرين، وما يعنينا هنا أنه جعل من بين المعارف المنهي عنها الأخذ من كتب العامة[2]، ومن المعروف أن مصطلح العامة يطلق عند الشيعة علىٰ أهل السنة، ومن تعصبهم الشنيع أنهم يجعلون من دلائل القول الحق في المسائل المتنازع فيها أن يكون مخالفا لقول أهل السنة، وقد رووا عن جعفر الصادق أنه قال «ما خالف العامة ففيه الرشاد»[3].

وفي أثناء دعوة حكيمي إلىٰ بناء المعرفة علىٰ أساس قرآني نجده يتمسك بفكرة الأئمة المعصومين عند الشيعة من جهة، ويلمز الصحابة رضوان الله عليهم من جهة أخرىٰ، حيث يزعم أن الإنسان القرآني والمجتمع القرآني، وما أشبه ذلك من المقاصد التي أراد القرآن تأسيسها «تحت إشراف المعصوم، تجدها بعيدة كل البعد عما تحقق بالفعل في الخلافة، والحكومات الإسلامية، التي شهدها التاريخ الإسلامي»[4] وهو يواصل هجومه الظالم علىٰ معاوية ﷺ، زاعما أن هناك بونا شاسعا «بين الإنسان والمجتمع اللذين رباهما معاوية، وبين الإنسان والمجتمع اللذين كان الامام علي ينشدهما، بين إنسان يزيد ومجتمع يزيد وإنسان الحسين «عليه السلام» ومجتمعه، بين الانسان والمجتمع في ظل المأمون وبين الانسان والمجتمع الذي أراد بناءه الامام الرضا فلو قدر لنظام الإمامة أن يستقر ويحكم بعد وفاة الرسول لأمكن حينئذ أن يتحقق ذلك الإنسان وذلك المجتمع

---

(١) الميرزا الأصفهاني: أبواب الهدىٰ ص١٠٠، ١٠١.

(٢) انظر محمد باقر علم الهدىٰ موقف أهل البيت من الفلسفة والعرفان ص١١.

(٣) الكليني: الكافي ١/٦٧-٦٨، والحر العاملي: وسائل الشيعة ٢٧/١٠٧.

(٤) محمد رضا حكيمي: المدرسة التفكيكية ص٢٧، ٢٨.

القرآنيان، ولصارت البشرية الىٰ مصير آخر غير المصير الذي آلت اليه، ولأضحت البشرية تسبح في ذرىٰ السعادة الأبدية، بدل التيه والغفلة والشقاء الذي عاشته والذي تحياه في واقعها المعاصر ومما لا شك فيه أن ذلك الانسان وذلك المجتمع سيتحققان في عصر الظهور»[١].

وهذه النصوص وغيرها تؤكد ما قررناه سابقا من أن تأصيلات التفكيكيين النظرية للاعتماد علىٰ نصوص الوحي، والاهتمام بدراستها وتقديمها علىٰ غيرها من المعارف، وتمييزها عن الوافد الفلسفي والعرفاني، تظل مجرد دعاوىٰ نظرية لا يؤيدها واقع الحال العملي، كما يحول بينها مانع صلب، وهو الأباطيل والانحرافات العقدية التي بني عليها المذهب الشيعي أصولا وفروعا، واعتقادا ومنهجا.

(١) المصدر السابق ص٢٨.



المبحث الثالث
الاعتماد على ظاهر الآيات والأحاديث

تقدم معنا فيما مضىٰ أن التفكيكيين ينادون بوجوب الرجوع إلىٰ الوحي، وإثبات أصالة المعرفة المتحصلة منه، وتقديمها علىٰ أنواع المعرفة الأخرىٰ، فالعلم الصحيح، والمعرفة الحقة الأصيلة عندهم إنما تستخلص من كلام الله، وكلام المعصوم -ويعنون بذلك الرسول ﷺ، وكذا أئمتهم الاثني عشر- الذي هو شرح لكلام الله ﷻ، والواجب علىٰ المكلفين أن يتمثلوا تلك المعرفة، ولا يمزجوها بشيء آخر أبدا[1]، وهم يقررون أيضا أن القرآن جامع لجميع العلوم والمعارف، ومبين لجميع الحقائق، ولا يكون شيء في الأرض ولا في السماء إلا بينه الله في كتابه، كما يذكرون أن النبي ﷺ، وأهل بيته المعصومين قد صرحوا بذلك «في كلماتهم، بحيث وصلت الأخبار الدالة علىٰ ذلك إلىٰ حد الاستفاضة بل التواتر المعنوي»[2].

لكن ثمة مشكلة جوهرية واجهت التفكيكيين بعد هذا التقرير النظري لأصالة المعرفة المتلقاة من الوحي، وهو كيفية فهمها، وهل يعول علىٰ ظواهرها ودلالتها التي يفهمها من يدرك معنىٰ اللسان العربي، أم تؤول وتصرف عن ظواهرها؟.

---

(١) انظر محمد رضا حكيمي: المدرسة التفكيكية ص٥٢.

(٢) محمد باقر علم الهدىٰ: سد المفر علىٰ منكر عالم الذر ص٧٥.

وليست هذه المشكلة بجديدة علىٰ التشيع الاثني عشري، بل هي قديمة الجذور، حيث تناولها شيخ الطائفة أبو جعفر الطوسي (ت٤٦٠هـ) في مقدمة تفسيره التبيان، وناقش ما شاع في المذهب الشيعي من أن تفسير القرآن لا يجوز إلا بالأثر الصحيح عن النبي ﷺ، وعن الأئمة الذين قولهم حجة كقول النبي صلىٰ الله عليه وآله، وأن القول فيه بالرأي لا يجوز[١]، مما يعنىٰ أنه لا يعمل بالظواهر، وإنما لابد من التعويل علىٰ الأخبار الواردة في تفسير الآيات.

كذلك ثار نزاع طويل بين الأخباريين والأصوليين حول الموقف من ظواهر النصوص، واعتبر ذلك أحد الفروق التي مايزت بين المدرستين[٢]، وقد تبنىٰ أكثر الأخباريين القول بأن ظواهر القرآن غير حجة، وأنه لا يجوز استنباط الأحكام منها إلا بعد معرفة تفسيرها من كلام الأئمة[٣]، بل غلا بعضهم غلوا شنيعا في هذا الباب حيث زعم أن «القرآن في الأكثر ورد علىٰ وجه التعمية بالنسبة إلىٰ أذهان الرعية، وكذلك كثير من السنن النبوية، وأنّه لا سبيل لنا فيما لا نعلمه من الأحكام الشرعية النظرية أصلية كانت أو فرعية إلا السماع من الصادقين، وأنه لا يجوز استنباط الأحكام النظرية من ظواهر كتاب الله، ولا من ظواهر السنن النبوية ما لم يعلم أحوالهما من جهة أهل الذكر»[٤].

---

(١) انظر الطوسي: التبيان في تفسير القرآن ١/ ٤.

(٢) انظر تفصيلا لذلك عند د إيمان العلواني: مصادر التلقي وأصول الاستدلال العقدية عند الإمامية ١/ ٢٧١، وكتابنا الصراع بين الأخباريين والأصوليين ص٦٤-٧٤، والمدرسة التفكيكية وجدل المعرفة ص١٦٠، و/ د. حيدر حب الله: نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي ص٣٠٦، و/ د. ستار الأعرجي: مناهج المتكلمين في فهم النص القرآني ص١٣٩، وحسين مفيد: الاتجاه الأصولي عند الأصفهاني، ضمن ميرزا مهدي الأصفهاني رائد التفكيك في المعرفة الدينية ص٢١١.

(٣) انظر الحر العاملي: وسائل الشيعة ٢٧/ ١٧٨، ومرتضىٰ مطهري: الإسلام ومتطلبات العصر ص١٠٣، و/ د. السالوس: أثر الإمامة في الفقه الجعفري ص١٤٠، و/ د. حافظ عامر: عصمة الإمام ٣/ ١٢٠٦، ومحمد عبد المحسن الغراوي: مصادر الاستنباط بين الأصوليين والأخباريين ص١٠٦.

(٤) الأسترابادي: الفوائد المدنية ص١٠٤.

وبناء علىٰ أن المدار والمرجع في فهم القرآن هو أقوال الأمة، فإن بعض الأخباريين لم يجد حرجا في أن يحكي إجماع المذهب الشيعي علىٰ تقديم قول الإمام علىٰ ظاهر القرآن، فيقول «ومن المعلوم ضرورة من مذهبنا تقديم نص الإمام علىٰ ظاهر القرآن»[1]، كذلك نقل عن غلاة الأخباريين في هذ الباب القول بمنع فهم أي شيء من ظواهر القرآن مطلقا، حتىٰ ما كان محكما واضحا مثل قوله تعالىٰ: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١] وقوله تعالىٰ: ﴿فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [محمد: ١٩] إلا إذا ورد تفسير ذلك عن الأئمة المعصومين[2]، وقد سئل بعضهم عن معنىٰ «قل هو الله أحد» وهل يحتاج في فهم معناها إلىٰ الحديث؟ فقال «نعم لا نعرف معنىٰ الأحدية، ولا الفرق بين الأحد والواحد ونحو ذلك إلا بذلك»[3].

ولا يخفىٰ أنه يلزم عن هذا الرأي الفاسد عدم وجود فائدة حقيقية من نصوص الكتاب والسنة، وأنه لا يجوز التعويل علىٰ شيء من ظواهر نصوصهما إلا إذا ورد تفسير لها عند الأئمة، مما يعني أن المرجع الحقيقي هو أقوال الأئمة وما روي عنهما من أخبار، وليس نصوص الوحيين.

وأرىٰ أنه ليس بمستغرب وجود هذه المقولات الصادمة، إذا وضعنا في الاعتبار أنها تعد بمثابة نتيجة طبيعية للمرويات الموجودة في أصح كتب الاثني عشرية[4]، ومن ذلك مثلا الباب الذي عقده الكليني في الكافي وعنوانه «أنه لم يجمع القرآن كله إلا الأئمة ﷺ، وأنهم يعلمون علمه كله»[5] وقد ذكر فيه عددا من المرويات، منها قول الباقر «ما ادعىٰ أحد من الناس أنه جمع القرآن كله كما

(١) عدنان البحراني: مشارق الشموس الدرية في أحقية مذهب الأخبارية ص٧٢.

(٢) انظر حسين البروجردي: تفسير الصراط المستقيم ٢/ ٩١.

(٣) البحراني: الحدائق الناضرة ١/ ٢٧، والدرر النجفية من الملتقطات اليوسفية ٢/ ٣٣٩، وانظر أيضا محسن آل عصفور: أصول الفقه المقارن بين الأصوليين والمحدثين ص١٣٨.

(٤) انظر الصراع بين الأخباريين والأصوليين ص٦٩، ٧٠.

(٥) الكليني: الكافي ١/ ٢٢٨.

أنزل إلا كذاب، وما جمعه وحفظه كما نزله الله تعالىٰ إلا علي بن أبي طالب ﷺ والأئمة من بعده ﷺ»[١] كذلك يرد في تلك الروايات التفرقة بين القرآن الصامت وهو ما بأيدينا من كتاب الله، والقرآن الناطق وهو علي والأئمة من بعدهم، وضرورة تعويل المكلفين علىٰ القرآن الناطق وترك الصامت، ومما نسبوه لعلي ﷺ في هذا المعنىٰ قوله «وهذا كتاب الله الصامت وأنا المعبر عنه، فخذوا بكتاب الله الناطق، وذروا الحكم بكتاب الله الصامت، إذ لا معبر عنه غيري»[٢].

وخلافا لهذا الموقف الأخباري فقد ذهب الأصوليون إلىٰ جواز الأخذ بظواهر القرآن، والاعتداد بحجيتها، والتعويل عليها، وإن كان ذلك لا ينافي الرجوع لأقوال الأئمة، لا سيما في النصوص المتشابهة أو المحتاجة إلىٰ بيان وتفسير[٣].

وهناك من رجال الشيعة المعاصرين من انتقد موقف الأخباريين والأصوليين من حجية الظواهر وتبنىٰ موقفا ثالثا أسماه بمحورية القرآن، وممن تبنىٰ تلك الوجهة كمال الحيدري، والذىٰ رأي أن الأخباريين يرفضون «حجية ظواهر القرآن الكريم؛ فضلًا عن رفضهم لمحورية القرآن في المعارف الدينية، فمحوريّتهم تدور حول المعصوم ﷺ وأثره الروائي، وأما المدرسة الأصولية فإنها تقبل بحجية ظواهر القرآن الكريم، ولكنها لا ترىٰ محوريته للمعارف الدينية، فيكون العمل بالقرآن عندهم في دوائر ضيقة جدا لعل من أبرزها: اللجوء للقرآن عند وقوع التعارض بين خبرين، فلا يكون القرآن مصححًا عندهم للأخبار، وإنما قرينة

(١) الكليني: الكافي ١/٢٢٨، والكاشاني: الوافي ٣/ ٥٦٠.

(٢) ابن البطريق: مدة عيون صحاح الاخبار في مناقب إمام الأبرار ص٣٣٠.

(٣) انظر السماهيجي: الفروق الأربعون ص٢٩، وهاشم معروف الحسيني: المبادئ العامة للفقه الجعفري ص٢٢٥، وكمال الحيدري أصول الاستنباط الفقهي - الظن ص٢٣١، و/ د. السالوس: أثر الإمامة في الفقه الجعفري ص١٤٠، ومحمد عبد المحسن الغراوي: مصادر الاستنباط بين الأصوليين والأخباريين ص١٠٢، والصراع بين الأخباريين والأصوليين ص٧١.

السند هي الحاكمة، وحاكمية القرآن تكاد أن تنحصر في مجال وقوع التعارض بين الأخبار لا غير، وهذا ما لا نقبل به ألبتة، فنحن نقول بمحورية القرآن لجميع المعارف الدينية، وهذا هو الركن الأساس في إسلام محورية القرآن»[1].

فإذا ما جئنا للتفكيكيين، فسوف نجد فرقا واضحا بين موقفهم من حجية الظواهر وبين الموقف الأخباري من تلك المسألة المنهجية المهمة[2].

ومن أصول التفكيكيين التي كثيرا ما يلحون عليها: وجوب حمل النصوص علىٰ ظواهرها، وعدم إخراجها عن معانيها الأصلية إلىٰ معان اصطلاحية حادثة، سواء أكانت معان فلسفية أو عرفانية، وهم يرون أن القول بحجية الظواهر «أمر لا ريب فيه، ولا يحتاج إثبات ذلك إلىٰ إقامة دليل عقلي أو نقلي»[3] كما أن تحريف الحقائق إنما يبدأ من خلال إطلاق مبدأ تأويل ظواهر الألفاظ[4]، وثمة لوازم شنيعة تلزم عن تأويل مئات الآيات وألوف الأخبار علىٰ خلاف ظاهرها لأجل ما نزعمه من البرهان، منها «الحكم بأن الله تعالىٰ، ورسله، وأوصياءه ﷺ من أرباب الحيل والألغاز الذين لا يأتون بشيء يفهمه الناس، ويلبسون عليهم مدة بعثتهم وخلافتهم، وليسوا في مقام التعليم والتذكير والإرشاد بل في مقام التعمية والتلبيس والإغراء بالجهل فإن العاقل الحكيم إذا كان في مقام التعليم لا يترك اللفظ الصريح أو الظاهر في مراده، ويأتي باللفظ المخالف لمراده بكثرة كاثرة، وبألسنة مختلفة ومتعددة؛ وفي مواقع متكررة، فيندرج في التواتر المعنوي، ويكون قطعيًا من ناحية السند والدلالة والجهة ثم إنّ هذا الإصرار علىٰ إخفاء الواقع،

---

(١) كمال الحيدري: مفاصل إصلاح الفكر الشيعي ص٢١٤.

(٢) انظر حسين مفيد: الاتجاه الأصولي عند الأصفهاني، ضمن ميرزا مهدي الأصفهاني رائد التفكيك في المعرفة الدينية ص٢١٤، ٢١٥.

(٣) محمد باقر علم الهدىٰ: سد المفر علىٰ منكر عالم الذر ص٦٦.

(٤) زكريا داود، زكريا داود: المدرسة التفكيكية والتأصيل للعقل الشيعي، بحث بمجلة البصائر ص٧٣ عدد ٣٥.

وإبداء خلافه بشكل طابعًا أوليًا، فلا يأتي نبي ولا وصىٰ، إلا وهو يصر علىٰ عدم بيان مراده باللفظ الظاهر فيه»[1].

وقد انتقد الأصفهاني بشدة إخراج نصوص الكتاب والسنة عن معانيها الأصلية، وحملها علىٰ معان اصطلاحية حادثة لا تعلمها الأمة في عمومها سوىٰ شرذمة قليلة تعلمتها بعد انتشار حركة الترجمة، وكل ذلك بمثابة «نقض غرض البعثة، وهدم آثار النبوة والرسالة، وهو أشنع الظلم دونه السيف والسنان»[2] ويرىٰ المستشرق غريف أن الأصفهاني أسس الموقف التفكيكي الذي يرىٰ أن الكلمات في الشريعة مستخدمة بمعانيها اللغوية لا الاصطلاحية، وقد اعتمد في نسبة هذا الموقف إليه علىٰ رسالة مخطوطة للأصبهاني عنوانها «في وجوب حمل الألفاظ الواردة في الشريعة علىٰ معانيها الحقيقية، وإبطال الحقيقة الشرعية والمتشرعية»[3].

وبالفعل فإن للأصفهاني كلاما صريحا في الاعتداد بحجية ظواهر القرآن، وإن كان مفهوم الحجية عنده يأخذ معنىٰ خاصا، ويتوقف تحققه علىٰ الرجوع لأقوال أئمة الشيعة، حيث قال «لا إشكال في حجية ظواهر القرآن المجيد فضلًا عن محكماته، إلا أن الحجية بمعنىٰ الكاشفية عن تمام الموضوع بما له من الخصوصيات وتمام المحمول كذلك بأن يحرز تمام مرادات الحق، وفي كل أمر متقوم بتحقق الموضوع، ولا يتحقق الموضوع له إلا بعد ضم الثقل الأصغر»[4] ومن الأدلة التي ساقها علىٰ حجية الظواهر: أن الأئمة أنفسهم قد أرشدوا إلىٰ

---

(١) المصدر السابق ٢/ ٢٢.

(٢) الميرزا الأصفهاني: أبواب الهدىٰ ص٩٩.

(٣) انظر روبرت غريف: الاستمرارية والإبداع في الفكر الشيعي العلاقة بين الأخباريّة والمدرسة التفكيكية مجلة البصائر، ص٥٨، العدد ٤٩.

(٤) الأصفهاني: أصول الوسيط ص١٠٠٨، ورسائل معرفة القرآن ص٩١، نقلا عن حسين مفيد: الاتجاه الأصولي عند الأصفهاني، ضمن ميرزا مهدي الأصفهاني رائد التفكيك في المعرفة الدينية ص٢١٦.

الرجوع إلىٰ الآيات في بعض الموارد، وهو ما يشهد لحجية الظواهر، كما أن باستطاعة الناس فهم كلام الله سبحانه وفق قواعد الفهم المقررة لغة وعقلا[١]، وهو بذلك يباين الموقف الأخباري، الذي يرىٰ أن آيات القرآن أغلقت دلالتها علىٰ العامة، وأن القرآن أكبر من أن تعيه عقول الناس، ومن ثم حرمانهم من فهم أي مرتبة من مراتبه أو إدراكها[٢]، وممن نص علىٰ هذا الموقف الأخباري صراحة كل من الأسترآبادي[٣]، وكذلك الحر العاملي[٤].

ولدي تفكيكي آخر وهو الميانجي نجد تأكيدا وتدليلا علىٰ حجية محكمات القرآن، وظواهره، اعتمادا علىٰ أن ذلك من الحجج المقررة عند العقلاء في تبيين مراداتهم وإفهام مقاصدهم، ولم يتخذ الشارع طريقا خاصا، ومنهجا جديدًا في تعاليمه وبلاغاته[٥] كما أن الرسول ﷺ تحدىٰ المشركين بالقرآن، ولا شك أن قوام هذه المعارضة ليس إلا بالكلام، ولو أنهم لم يفهموا ما ألقي إليهم من الحقائق، وما أبطل به عاداتهم الوثنيّة الجاهلية، لا كان هناك دعوة ولا تعجيز، ولم ينجر الأمر إلىٰ بغيهم وعنادهم، ومبادرتهم إلىٰ القتال وإزهاق النفوس، وإصرارهم علىٰ ذلك كله[٦]، ومن الأدلة الأخرىٰ المبنية علىٰ العقائد الشيعية، أن أئمتهم أمروا الناس بالرجوع إلىٰ القرآن، وتدبره والتفكّر فيه، وجعلوه مرجعًا ومعيارا لصحة الأخبار وسقمها، مما يدل علىٰ إمكان فهم القرآن، والاعتماد علىٰ ظواهره، والاستفادة منها في استنباط الأحكام والمعارف[٧].

---

(١) انظر حسين مفيد: الاتجاه الأصولي عند الأصفهاني، ضمن ميرزا مهدي الأصفهاني رائد التفكيك في المعرفة الدينية ص٢١٧، ٢١٩.

(٢) انظر المصدر السابق ص٢١٩.

(٣) انظر الأسترابادي: الفوائد المدنية ص١٠٤.

(٤) انظر الحر العاملي: الفوائد الطوسية ص١٩٢.

(٥) انظر الميانجي: نفحات من علوم القرآن للميانجي ص٣٣، ومناهج البيان في تفسير القرآن ١/ ٩.

(٦) انظر الميانجي: نفحات من علوم القرآن للميانجي ص٣٤، ومناهج البيان في تفسير القرآن ١/ ١٠.

(٧) انظر الميانجي: نفحات من علوم القرآن للميانجي ص٣٤.

ولا يكتفي حسن كاشاني بتقرير حجية الظواهر، بل ينبه إلىٰ أنها قد تقوىٰ وتتأكد، حتىٰ يصير المعنىٰ المستفاد منها يقينيا لأن كل لفظ «اذا لوحظ مفردا فقد يحتمل إرادة خلاف ظاهره؛ وأما إذا تكاثرت وتعددت الألفاظ ببيانات مختلفة وألسنة متعدّدة؛ وفي مواقع متكاثرة، فلا يبقىٰ حينئذ مجال لاحتمال إرادة خلاف الظاهر، فيكون نصا صريحًا جليًا يقينيا ضروريًا من محكمات الدين الحنيف، يوزن به سائر أخبار الآحاد»[1] أما عدم التعويل علىٰ الظواهر، والتفنن في صرفها وتأويلها فليس سمة مطردة في كلام الله تعالىٰ، وكلام الأئمة، لأن الغرض من كلامهم هو التعليم والإفادة، وبيان المعارف الإلهية، وتذكير البشر بربهم، والسير بهم الىٰ أعلىٰ درجات الكمال[2].

وحجية الظواهر في رأي حكيمي حقيقة لا يمكن التشكيك فيها «ولا حاجة إلىٰ كثير نقاش وبحث في الموضوع، وجميع الناس يعملون وفق هذا الاعتبار، حتىٰ معارضي حجية الظواهر فهم يعبرون عن مقاصدهم بالألفاظ والكلمات، ويعلمون أن الجميع سيفهمون مراميهم من هذه الألفاظ والكتابات والمقالات»[3] وقد دل عليها الخطاب القرآني، وأحاديث النبي ﷺ، وكذا أقوال الأئمة عند الشيعة، ولو لم تكن الظواهر حجة علىٰ المسلمين لما استفيد منها، بل إن بناء العقلاء بديهيا في كل الأعصار والأمصار يقوم علىٰ العمل بظاهر الكلام، والاستناد إليه واعتباره حجة[4] ومن أوجه الاستدلال الأخرىٰ علىٰ حجية الظواهر: التأمل في طبيعة اللغة التي جاء بها الدين، ونزل بها القرآن، فهذه اللغة واضحة بعيدة عن ألوان التعقيد والعسر اللغوي والبياني واللفظي، ومن ثم فهي ليست بحاجة إلىٰ ألوان التأويل المختلفة،

(١) حسن كاشاني: جدلية الدين والفلسفة ٢/ ٢٦.

(٢) المصدر السابق ٢/ ٢٢.

(٣) المصدر السابق ص٩٧.

(٤) انظر محمد رضا حكيمي: الاجتهاد التحقيقي ص٩٧.

وهذا يعني أن حجية الظواهر أصل عقلاني اعتمده القرآن وقبل به[1].

ومن خلال النصوص المتقدمة لرجال المدرسة التفكيكية يظهر لنا مساحة الخلاف بينهم وبين المدرسة الأخبارية في الموقف من فهم ظواهر النصوص الشرعية، وهو خلاف أشار له بعض المستشرقين[2]، وكذا بعض الدارسين الشيعة[3]، وقد لخص أحد التفكيكيين -وهو علي الميانجي- المواقف المختلفة من التعامل مع ظواهر النصوص، وأنها ترجع لثلاثة اتجاهات في رأيه وهي: إفراطي، وتفريطي، واعتدالي، فهناك من ذهب إلىٰ إنكار حجية ظهورات القرآن الكريم، فيما اعتبر آخرون أن القرآن مستغن عن أهل البيت[4].

وما يعنينا هنا أن هناك اختلافا منهجيا بين رؤية المدرستين: الأخبارية الحديثة، والتفكيكية ممثلتين في مؤسسهما، فمع أن الأصفهاني يرىٰ ضرورة الرجوع للمعصوم في فهم المعنىٰ التام للقرآن الكريم، باعتبار أن كتاب الله مؤسس علىٰ وجود القرائن المنفصلة، كوجود الناسخ والمنسوخ والعام والخاص، والمطلق والمقيد، والمحكم والمتشابه، إلا أنه يرىٰ إمكانية الوصول لقسم من معاني القرآن، وهو بذلك يختلف مع رأي رائد الأخبارية الأسترابادي[5] والذي نص في كتابه (الفوائد المدنية) علىٰ ضرورة الرجوع التام في فهم كل القرآن

---

(١) انظر حسن إسلامي: المدرسة التفكيكية، قراءة نقديّة في البناءات النظرية ص١٤٠، ١٤١.

(٢) انظر ما كتبه المستشرق روبرت غريف عن الفرق بين المدرستين الأخبارية والتفكيكية في الموقف من الظواهر في بحثه: الاستمرارية والإبداع في الفكر الشيعي ص٥٦-٥٩.

(٣) انظر حسين مفيد: الاتجاه الأصولي عند الأصفهاني، ضمن ميرزا مهدي الأصفهاني رائد التفكيك في المعرفة الدينية ص٢١١، وزكريا داود: المدرسة التفكيكية والتأصيل للعقل الشيعي، بحث بمجلة البصائر عدد ٣٥ ص٨٩.

(٤) انظر علي الميانجي: المدرسة التفكيكية، الأسس والبناءات والمقولات ص٣٥، ومحمد باقر الميانجي: نفحات في علوم القرآن ص٣٥.

(٥) انظر زكريا داود: المدرسة التفكيكية والتأصيل للعقل الشيعي، بحث بمجلة البصائر عدد ٣٥ ص٨٩.

للمعصوم، «وأنه لا يجوز استنباط الأحكام النظرية من ظواهر كتاب الله، ولا ظواهر السنن النبوية، ما لم يعلم أحوالهما من جهة أهل الذكر»[1].

ولا يفهم مما سبق أن التفكيكيين يقولون بحجية الظواهر مطلقا، بل إنهم يضعون قيودا وتقسيمات لذلك مبنية علىٰ معتقدهم الاثني عشري، كما يرون أن الظواهر علىٰ مراتب مختلفة، والجزم بمعاني المرادات الحقيقية لها يستلزم الرجوع للأئمة المعصومين، وخلاصة ما قرروه: أن حجية الظواهر لا شك فيها، والقرآن ليس مستثنىٰ من هذا الأمر، لكن لا يمكن الجزم بالمراد الحقيقي للظاهر إلا إذا راجعنا الذين نزل الكتاب في بيوتهم -وهم الرسول والأئمة- لأن القرآن مبني علىٰ التعويل علىٰ البيان المنفصل، ولا بد لنا من مراجعة مبيني الكتاب لمعرفة المحكم من المتشابه؛ والخاص من العام، والمطلق من المقيد، والناسخ من المنسوخ، وهكذا فإن الظاهر حجة مطلقا، ولكن إذا قال المتكلم إنه يحق لي أن ألحق بكلامي ما شئت فلا ينعقد لكلامه ظهور إلا بعد إتمامه، وقد أنبأنا الله تعالىٰ بأن القرآن آيات بينات في صدور الذين أوتوا العلم، وقد أنزله الله تعالىٰ علىٰ رسوله ليبين لهم ما فيه، ولذا لا ينعقد له ظهور إلا بعد مراجعة الحملة له[2].

وثمة فكرة أخرىٰ تتكرر لدىٰ التفكيكيين، وهي التفرقة بين المقامات المختلفة لخطاب القرآن، وحظها من الظهور، ومن هذا المنطلق فإنهم يقسمون خطاب القرآن إلىٰ نوعين: خطاب لعامة الناس، وخطاب لرسول الله ﷺ والأئمة من بعده، والخطاب في مرتبة الدعوة العامة ظاهر وواضح لجماهير الناس ممن يعرفون اللغة التي نزل بها القرآن، أما مرتبة الدعوة الخاصة عندهم، فإن العلم بها ينحصر بالله وأمنائه الراسخين في العلم، وأما غيرهم فيتعلمون حلال القرآن وحرامه منهم بمقدار ما أراد الله وسعوا إليه[3].

---

(١) الاسترأبادي: الفوائد المدنية ص١٠٤.

(٢) انظر محمد باقر علم الهدىٰ: سد المفر ص٥١.

(٣) انظر محمد باقر الميانجي: نفحات في علوم القرآن ص٣٥، ومناهج البيان في تفسير القرآن ١/ ١١.

ويبقىٰ تعقيب ختامي ننهي به كلامنا عن حجية الظواهر عند التفكيكيين، وهو أن التعويل علىٰ ظواهر النصوص، والعمل بها، والقول بحجيتها، وعدم صرفها عن دلالتها الظاهرة إلا بدليل هو الأصل الواجب الاتباع، والذي تدل عليها أدلة الشرع، وأقوال أهل العلم من سلف هذه الأمة وأئمتها عبر العصور.

ومن الأدلة علىٰ وجوب حمل النصوص علىٰ ظواهرها[1]: سائر الآيات التي وصفت القرآن بأنه عربي، مثل قوله تعالىٰ: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ﴾ وقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ وقوله تعالىٰ: ﴿كِتَٰبٌ فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ ولما كان القرآن عربيا، فالواجب فهمه علىٰ ما يقتضيه ظاهره باللسان العربي، إلا أن يمنع من ذلك دليل شرعي، وقد ذم الله تعالىٰ اليهود علىٰ تحريفهم، وبين أنهم بصنيعهم هذا من أبعد الناس عن الإيمان[2]، فقال تعالىٰ: ﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَن يُؤْمِنُوا۟ لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُۥ مِنۢ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ وقال تعالىٰ: ﴿مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ﴾.

ولا شك أن من أخرج النصوص عن المتبادر منها، وفق قواعد الفهم المعتبرة دون دليل يشهد لذلك، فهو داخل في جملة التحريف المذموم، ومن الأدلة أيضا الآيات التي وصفت القرآن بالبيان والإحكام والتفصيل وتيسير الذكر، مثل قوله تعالىٰ: ﴿هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ﴾ وقوله تعالىٰ: ﴿قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَٰبٌ مُّبِينٌ﴾ وقوله تعالىٰ: ﴿كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ وقوله تعالىٰ: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا ٱلْقُرْءَانَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ﴾ ووجه الدلالة من تلك الآيات: أن حمل كلام المتكلم علىٰ خلاف ظاهره -دون أن تكون معه قرينة تدل علىٰ ذلك- مما ينافي قصد البيان والهدىٰ، والتفصيل

---

(١) انظر تفصيلا لذلك في كتابنا: قواعد وضوابط منهجية للردود العقدية ٢/٧٧٨.

(٢) ابن عثيمين: القواعد المثلىٰ ص٣٣.

والإحكام[1]، ولا ريب أن تيسير القرآن للذكر مما يتنافىٰ مع حمله علىٰ المعاني البعيدة، المخالفة لحقيقته وظاهره، ولو كان القرآن متضمنا لألفاظ «لا يفهمها المخاطب لم يكن ميسرا له، بل كان معسرا عليه، فهكذا إذا أريد من المخاطب أن يفهم من ألفاظه ما لا يدل عليه من المعاني، أو يدل علىٰ خلافه، فهذا من أشد التعسير، وهو مناف للتيسير»[2].

وثمة نصوص لعدد من أهل العلم قديما وحديثا في التأكيد علىٰ وجوب العمل بالظاهر، ما لم يصرفه صارف، وممن صرح بذلك الإمام الشافعي[3]، وقوام السنة الأصبهاني[4]، وابن تيمية[5] وغيرهم[6]، بل حكىٰ بعضهم الإجماع علىٰ ذلك[7]، سواء في نصوص الصفات أو غيرها، وتتجلىٰ أهمية قاعدة: حمل النصوص علىٰ ظواهرها، وعدم صرفها إلا بدليل، في الرد علىٰ تأويلات سائر الفرق القديمة من الباطنية والفلاسفة والجهمية والشيعة وغيرهم، والتي طالت كل أبواب الاعتقاد تقريبا، كما تظهر أهميتها الفائقة في الرد علىٰ دعاة الحداثة، وإعادة قراءة النص الديني من المنادين إلىٰ فهم النصوص فهما مفتوحا، متعددا، نسبيا، متغيرا، قابلا لما لا يحصىٰ من التأويلات، ورافضين أن يكون لها معنىٰ واحد ثابت، وليس في حمل نصوص الكتاب والسنة علىٰ ظواهرها المعتبرة ما يلزم عنه أي إشكال، لأن هذه الظواهر كلها حق، ولا يمكن أن تكون غير ذلك إذا فهمت فهما صحيحا بحسب عادة الخطاب الشرعي، والاستعمال اللغوي، المتبادر للفهم السليم، غير المصاب بلوثات انحراف نحو الإفراط أو التفريط، أو جعل النص تابعا للمعتقد والمذهب، وليس العكس.

---

(١) انظر ابن القيم: الصواعق المرسلة ١/ ٣١٠.

(٢) المصدر السابق ١/ ٣٣٢.

(٣) انظر الشافعي: الرسالة ص٣٣.

(٤) انظر قوام السنة الأصبهاني: الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة ١/ ١٨٨.

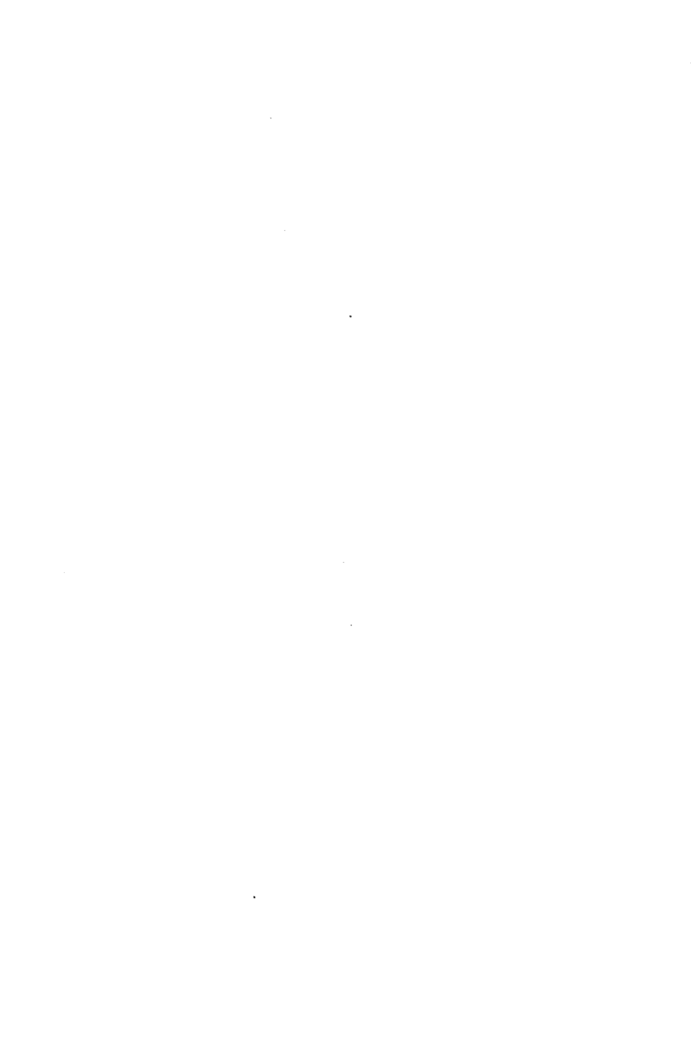
(٥) انظر ابن تيمية: مجموع الفتاوىٰ ١٣/ ٢٥٢.

(٦) انظر الرازي: مفاتيح الغيب ٣٠/ ٦١٣، والشنقيطي: أضواء البيان ٧/ ٢٦٩.

(٧) انظر حسين الحربي: قواعد الترجيح عند المفسرين ١/ ١٤٣.

ومن خلال ما تقدم يظهر لنا الإشكال الأساسي لدىٰ الموقف التفكيكي من الظواهر، فمع الإقرار بحجيتها عندهم، إلا أن مفهومهم للظاهر وكيفية تحصيله يهدم هذا الإقرار النظري، حيث نجدهم ينبهون إلىٰ أن ظواهر النصوص -ولا سيما القرآن- لا يصح أن يفهمها أي أحد حتىٰ لو كان من أهل العلم، كما لا يقتصر تفسير الظواهر علىٰ الدلالات اللغوية، أو حتىٰ علىٰ تفسير القرآن بالقرآن وهو أحد المسالك المهمة في التفسير والتي انتقدها التفكيكيون، وإنما لابد في تفسير القرآن من الرجوع إلىٰ أقوال الأئمة المعصومين عندهم، والمنقولة في كتب الحديث الشيعية المعتبرة.

ولا شك أن هذا القيد للتعامل مع الظواهر وطريقة فهمها يفرغها من أي قيمة حقيقية، ويجعلها مرتبطة بفهم أئمة الشيعة ابتداء وانتهاء، وهذا ما سوف نشير إليه في المبحث القادم، إن شاء الله تعالىٰ.



المبحث الرابع
وجوب الرجوع إلى أئمة
الشيعة في فهم القرآن، وتلقي الأحكام

وهذا الأصل من القواسم المشتركة بين المدارس الشيعية الإمامية جميعا[1]، بل يعتبر أحد المعتقدات الكبرىٰ التي تقوم عليها عقائد الاثني عشرية، وهو نتيجة حتمية لقولهم بالنص والوصية، وعصمة الأئمة، وصفاتهم المباينة لسائر البشر[2].

وثمة روايات كثيرة في المصادر الشيعية -وقد عدها بعض التفكيكيين من قبيل المتواتر[3]- تدل علىٰ أن فهم القرآن محصور في الأئمة وحدهم، وأنه

(١) انظر محمد رضا حكيمي: الاجتهاد التحقيقي ص١١٧، ١١٨.

(٢) ومن المهم أن نشير إلىٰ أن المدرسة الأخبارية لم تنفرد بهذا الأصل، بل هو مما قرره رجال المدرسة الأصولية أيضا، وقد أكد الخوئي علىٰ أن أعرف الناس بالقرآن وفضله ومنزلته هم الأئمة، لأنهم في رأيه نظراء القرآن، وهم «قرناؤه في الفضل، وشركاؤه في الهداية، أما جدهم الأعظم فهو الصادع بالقرآن، والهادي إلىٰ أحكامه، والناشر لتعاليمه، وقد قال ﷺ: «إني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله وعترتي أهل بيتي، وإنهما لن يفترقا حتىٰ يردا علي الحوض» فالعترة هم الادلاء علىٰ القرآن، والعالمون بفضله فمن الواجب أن نقتصر علىٰ أقوالهم، ونستضيء بإرشاداتهم» البيان في تفسير القرآن ص١٨.

(٣) انظر الميانجي: سد المفر علىٰ منكر عالم الذر ص٥٥.

لا يكون حجة إلا بقيم[1]، وأن القرآن كتاب الله الصامت، بينما علي ﷺ، ومن جاء بعده من الأئمة هم الكتاب الناطق[2]، بما يعني أن القرآن لا يفهم فهما صحيحا كاملا، ولا يجزم بمعاني آياته علىٰ الحقيقة إلا من خلال الأئمة، لأنهم وحدهم الذين اختصوا بعلم معانيه، وإدراك المراد من آياته وألفاظه، ظاهرا وباطنا[3].

ومن نماذج تلك الروايات التي اكتظت بها المصادر الشيعية[4]، والتي تنص علىٰ أنه لم يجمع القرآن كله إلا الأئمة ﷺ، ما ساقه الكليني في الكافي تحت باب «لم يجمع القرآن كله إلا الأئمة ﷺ، وأنهم يعلمون علمه كله»[5] عن محمد الباقر قال «ما ادعىٰ أحد من الناس أنه جمع القرآن كله كما أنزل إلا كذاب، وما جمعه وحفظه كما نزله الله تعالىٰ إلا علي بن أبي طالب ﷺ، والأئمة من بعده ﷺ»[6] وعن الباقر أيضا أنه قال «ما يستطيع أحد أن يدعي أن عنده جميع القرآن كله، ظاهره وباطنه، غير الأوصياء»[7].

---

(١) انظر الكليني: الكافي ١/١٨٨، والصدوق: علل الشرائع ١/١٩٢، والحر العاملي: وسائل الشيعة ٢٧/١٧٦.

(٢) انظر المجلسي: بحار الأنوار ٣٩/٢٧٢، ومحسن الأمين: أعيان الشيعة ٩/٤٤١.

(٣) انظر د علي السالوس: أثر الإمامة في الفقه الجعفري وأصوله ص١٣٨-١٤٠ و/ د. صابر طعيمة: الأصول العقدية للإمامية ص١١١، و/ د. ناصر القفاري: أصول مذهب الشيعة الإمامية ١/١٢٥، وكتابنا مبدأ التقية بين أهل السنة والشيعة الإمامية ص١٢٠.

(٤) انظر أحمد قوشتي: مبدا التقية بين أهل السنة والشيعة الإمامية ص١٢٢، ونظرية الإمامة وأثرها في التأويل ص٢١٧، ومحمد رضا حكيمي الحياة ٢/١٧٨، والميانجي: سد المفر علىٰ منكر عالم الذر ص٥٥، ومحمد السند: إسلام معية الثقلين ص٦٧، و/ د. حيدر حب الله نظرية السنة ص٣٠٦، و/ د. ناصر القفاري: أصول مذهب الشيعة ١/١٢٧، و/ د. إيمان العلواني: مصادر التلقي ١/٢٩١.

(٥) الكليني: الكافي ١/٢٢٨.

(٦) المصدر السابق ١/٢٢٨.

(٧) الكليني: الكافي ١/٢٢٨، والمجلسي: بحار الأنوار ٨٩/٨٩.

ولعله لا يخفىٰ ما تتضمنه تلك الرواية وأمثالها من إشكال خطير، يتعلق بمعنىٰ جمع القرآن الذي اختص به الأئمة، وهل يشمل جمع الألفاظ والمعاني معا، فيفتح بابا للقول بالتحريف، وأنه لا وجود للقرآن كاملا إلا عند أئمة أهل البيت -كما صرح بذلك عدد كبير من علماء الشيعة- أم أن المقصود هو جمع المعاني، ومعرفة التأويل الصحيح للآيات، ولا علاقة لذلك بثبوت النص القرآني وسلامته من النقص أو الزيادة، وقد جزم المازندراني شارح الكافي بأن المقصود بلفظ الجمع هنا: جمع المباني، والمعاني الأولية، والثانوية فصاعدا[1].

وإذا تجاوزنا هذا الإشكال وانتقلنا إلىٰ مجال فهم القرآن ومعرفة تأويله، فسوف نجد أن الروايات الشيعية قاطعة في حصر ذلك في علي ﷺ، وأئمة أهل البيت فقط، ومن أدلتهم المزعومة ما نسبوه للرسول ﷺ أنه قال «إن عليا هو أخي، ووزيري، وهو خليفتي، . . إن الله أنزل علي القرآن، وهو الذي من خالفه ضل، ومن ابتغىٰ علمه عند غير علي هلك»[2]، وروي عن محمد الباقر أنه قال لمن سأله أو ما يكفي الناس القرآن؟ قال: بلىٰ، لو وجدوا له مفسرا قال: وما فسره رسول الله صلىٰ الله عليه وآله؟ قال: بلىٰ قد فسره لرجل واحد، وفسر للأمة شأن ذلك الرجل، وهو علي بن أبي طالب[3] وعن جعفر الصادق أنه قال في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ أمير المؤمنين: والأئمة ﷺ[4].

ومع أنه قد علم من الإسلام بالضرورة أن معرفة القرآن ليس سرًا تتوارثه سلالة معينة، ولم يكن لعلي اختصاص بهذا دون سائر صحابة رسول الله ﷺ[5]،

---

(١) انظر مولي محمد صالح المازندراني: شرح أصول الكافي ٥/ ٣١٢.

(٢) الحر العاملي: وسائل الشيعة ٢٧/ ١٨٦.

(٣) المصدر السابق ٢٧/ ١٧٨.

(٤) الكليني: الكافي ١/ ٢١٣، والمجلسي: بحار الأنوار ٢٣/ ٢٠٩، والخوئي: معجم رجال الحديث ١٦/ ١٢٧.

(٥) وقد روىٰ البخاري (٣٠٤٧، ٦٩٠٣) عن أبي جحيفة ﷺ أنه قال قلت لعلي ﷺ: هل عندكم =

لكن الشيعة تخالف هذا الأصل، وتعتقد أن الأئمة اختصوا بمعرفة القرآن لا يشركهم فيه أحد، وأن الله سبحانه قد اختص أئمتهم الاثني عشر بعلم القرآن كله، وأنهم اختصوا بتأويله، وأن من طلب علم القرآن من غيرهم فقد ضل[1] وقد بوب الحر العاملي في كتابه «وسائل الشيعة» بابا بعنوان «عدم جواز استنباط الأحكام النظرية من ظواهر القرآن إلا بعد معرفة تفسيرها من الأئمة ﷺ»[2] وساق فيها عددا كبيرا من المرويات.

ومن المعتقدات الشيعية الأخرىٰ ذات الصلة بهذا الأمر، زعمهم أن حجية النص القرآني وفهمه موقوفة علىٰ الإمام، فلا حجة إلا بقيم، كما فرق بعضهم بين إطلاقين للقرآن أحدهما القرآن الصامت وهو الذي بين أيدينا، والآخر القرآن الناطق وهو تفسير الأئمة للقرآن وتأويلهم لآياته، ومما يروونه في هذا المعنىٰ عن علي ﷺ أنه قال «هذا كتاب الله الصامت وأنا كتاب الله الناطق»[3] وقال أيضا «ذلك القرآن فاستنطقوه ولن ينطق لكم .. فلو سألتموني عنه لعلمتكم»[4]، وثمة نص مطول عن جعفر الصادق يؤصل فيه لفكرة أن القرآن لا يكون حجة إلا بقيم، وأن هذا القيم ليس سوىٰ علي بن أبي طالب ﷺ، حيث يقول «أشهد أن عليا ﷺ كان قيم القرآن، وكانت طاعته مفترضة، وكان الحجة علىٰ الناس بعد رسول الله صلىٰ الله عليه وآله، وأن ما قال في القرآن فهو حق»[5].

= شيء من الوحي إلا ما في كتاب الله؟ قال والذي فلق الحبة، وبرأ النسمة ما أعلمه إلا فهما يعطيه الله رجلا في القرآن، وما في هذه الصحيفة قلت: وما في الصحيفة؟ قال العقل، وفكاك الأسير، وأن لا يقتل مسلم بكافر».

(١) انظر د ناصر القفاري: أصول مذهب الشيعة الإمامية ١/١٣٣.

(٢) الحر العاملي: وسائل الشيعة ١٨/١٢٩، وانظر أيضا المجلسي: بحار الأنوار ٢٣/١٥٣، والبروجردي: جامع أحاديث الشيعة ١/١٩٠.

(٣) الحر العاملي: وسائل الشيعة ٢٧/٣٤، والفصول المهمة ١/٥٩٥، والبروجردي: جامع أحاديث الشيعة ١/٢٠١.

(٤) نهج البلاغة ٢/٥٤، والكليني: الكافي ١/٦١، والمجلسي: بحار الأنوار ٣١/٥٤٦.

(٥) الكليني: الكافي ١/١٦٩.

وهكذا ينتهي الأمر إلىٰ أن القرآن لا يكون حجة إلا بقيم، وهذا القيم ليس سوىٰ علي ﷺ والأئمة من بعده، ولست أدرىٰ كيف ساغ للاثني عشرية أن يذهبوا إلىٰ مثل هذا الرأي الخطير مع وجود الآيات العديدة في كتاب الله، والتي تدل بوضوح علىٰ أن الرسول ﷺ أمر أن يبين القرآن للناس أجمعين، وليس للأئمة وحدهم، وأن الدين قد كمل والنعمة قد تمت كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٤٤] وقوله تعالىٰ: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣] كذلك وصف الله كتابه بأنه ﴿ءَايَٰتٌۢ بَيِّنَٰتٌ فِي صُدُورِ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ﴾ [العنكبوت: ٤٩] ووصفه بأنه كتاب مبين، وأنه بيان للناس ولهذا أمرنا بتدبره، فكيف ينزل الله آيات لا يفهمها إلا الأئمة ثم يلزمنا بفهمهما، ويأمرنا بتدبرها والعمل بها، ولا شك أن هذا هو الظلم بعينه والله سبحانه منزه عنه[1] وما هو بظلام للعبيد، ثم إذا كان القرآن ليس حجة، ولا يمكن فهمه إلا بقيم، فماذا يكون الحال في فترة غياب القيم الطويلة، والممتدة منذ أكثر من ألف عام؟ وكيف يتم للمسلمين فهم كتاب الله وقد انقطعت الصلة ووسائل الاتصال بالغائب المنتظر؟.

والحق أن مثل هذا الرأي يؤدي إلىٰ تعطيل هداية القرآن في نفس كل مؤمن، ويقضي علىٰ الغاية الأساسية من إنزال القرآن، وهي التدبر لآياته والتذكر لما تضمنته من هدايات وأنوار، كما قال تعالىٰ: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓا۟ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [سورة ص: ٣٨].

ويبدو أن اللوازم الخطيرة التي تلزم عن هذا القول، ومنها تعطيل معاني القرآن عن الدلالة والهداية، والقول بأنه لا يفهم من ظاهره شيء إلا بقيم، قد أثارت حفيظة بعض علماء المذهب الاثني عشري، ومن ثم انبرىٰ الطوسي في مقدمة تفسيره التبيان إلىٰ الرد علىٰ من يقول إن القرآن لا يفهم من ظاهره شيء، وقد أورد عددا من الآيات التي تصف القرآن بأنه عربي مبين، ثم عقب عليها

---

(١) انظر البرقعي: كسر الصنم ص١٦٤، وخالد البديوي: أعلام التصحيح والاعتدال ص١٣٦، ١٣٧.

قائلا «فكيف يجوز أن يصفه بأنه عربي مبين، وأنه بلسان قومه، وأنه بيان للناس، ولا يفهم بظاهره شيء؟ وهل ذلك إلا وصف له باللغز والمعمىٰ الذي لا يفهم المراد به إلا بعد تفسيره وبيانه؟ وذلك منزه عن القرآن»[1].

لكن هذه الأصوات الناقدة لم تستطع أن تغير كثيرا من الوجهة العامة للمذهب، حيث استمر الغلو الشيعي في هذا الباب، وصرح عدد من علماء المذهب الكبار بأن أقوال أئمتهم يمكن أن تنسخ آيات القرآن أو أحاديث السنة، كما يمكن أن تخصص العام أو يقيد المطلق[2] وذلك لأنه أولا يقف في باب الحجية علىٰ قدم سواء مع نصوص الشرع، ثم لأن الإمام هو المختص بفهم تلك النص الفهم الحقيقي وتنزيلها التنزيل الأمثل علىٰ أرض الواقع، ومما نسبوه لجعفر الصادق أنه قال «حديثي حديث أبي، وحديث أبي حديث جدي، وحديث جدي حديث الحسين، وحديث الحسين حديث الحسن، وحديث الحسن حديث أمير المؤمنين، وحديث أمير المؤمنين حديث رسول الله ﷺ، وحديث رسول الله قول الله ﷻ»[3].

فإذا ما انتقلنا إلىٰ التفكيكيين، وموقفهم من القضايا التي أشرنا إليها آنفا، فسوف نجد أن من أصولهم الأساسية التي تبنوها: وجوب الرجوع إلىٰ الأئمة المعصومين في فهم القرآن، وتلقي الأحكام، وأن الله قد اختصهم بفهم الوحي، ومعرفة تأويله.

وقد تابع رجال المذهب علىٰ تقرير هذا الأصل، والتأكيد عليه، وانتقاد من خالفه نظريا -علىٰ مستوىٰ التأصيل- أو عمليا علىٰ مستوىٰ التطبيق العملي الجزئي، وهم ينطلقون من حديث الثقلين وما أشبهه من الروايات لإثبات أن أهل

---

(١) الطوسي: التبيان ١/ ٤.

(٢) انظر د الغفاري: أصول مذهب الشيعة ١/ ١٤٥، وربيع السعودي: الشيعة الإمامية في ميزان الإسلام ص٦١.

(٣) الكليني: الكافي ١/ ٥٣، والحر العاملي: وسائل الشيعة ٢٧/ ٨٣.

البيت يعتبرون «عدلًا للقرآن، وأحد الثقلين، ونورًا كالقرآن تمامًا، من هنا يتولىٰ النبي وأئمة أهل البيت مهمة بيان تفاصيل الأحكام، وظرائف المعارف، ودقائق العقائد، مثل الأسماء والصفات الإلهية، وحقيقة العرش، والكرسي، واللوح، والكتاب المبين، والروح، وجزئيات عالم الآخرة وتفاصيل أحداثه»[1].

ومؤسس المدرسة الميرزا الأصفهاني كان من أكبر شواغله المناداة باستقاء المعارف الإلهية وفق ما ورد علىٰ لسان أئمة الشيعة، وكما يقول بعض الدارسين فإن «أهم مسألة ركز عليها أكثر من غيرها في حياته، باعتراف عدد كبير من مناصريه ومعارضيه، هي بيانه المعارف الإلهية، حيث حرص بشكل كامل وتام علىٰ استقاء المبادئ الأصلية الواردة علىٰ لسان الأئمة المعصومين، مشيرًا إلىٰ أن الكثير من الأصول والمبادئ والنتائج الخاصة بالعلوم الفلسفية والعرفانية الشائعة تتعارض مع مبادئ الأئمة»[2].

ومع أن الأصفهاني من القائلين بحجية ظواهر القرآن، وأنه لا يصح العدول عنه إلا بدليل، فإنه يعود ليقرر أصلا يعكر علىٰ تقعيده السابق، حيث يرىٰ أن القرآن مؤسس في الكثير من آياته علىٰ القرائن المنفصلة، ولا يصح حمله علىٰ ظاهره إلا بعد البحث عن تلك القرائن، كما لا يجوز للعاقل أن يستغني في كشف علوم القرآن وفهم مراداته وتأويله وتفسيره عمن يكون عنده قرينة منفصلة في آية من آياته، وهم أئمة أهل البيت المعصومون.

وهناك عدد من الأدلة التي ساقها الأصفهاني لإثبات أهمية الرجوع للإمام المعصوم لفهم القرآن، وأنه وحده الذي ثبت امتلاكه الفهم الكامل والتام للقرآن[3]، وخلاصتها أن القرآن كلام الله، ولا يمكن أن نحيط نحن بمراد الله

---

(١) علي الميانجي: المدرسة التفكيكية، الأسس والبناءات والمقولات ص٣٦.

(٢) أبو الحسن الرضوي: الميرزا مهدي الأصفهاني سيرة ذاتية، ضمن ميرزا مهدي الأصفهاني رائد التفكيك في المعرفة الدينية ص٦٣.

(٣) انظر زكريا داود: المدرسة التفكيكية والتأصيل للعقل الشيعي، مجلة البصائر العدد ٣٥ ص٧٩، ٨٠.

بتمامه، لكنه نزل كتابه هداية فلزم معرفته للاهتداء، ولازم ذلك كون علمه عند من نزل عليه، أو من علمه الله علم الكتاب، كما أن القرآن نزل متدرجًا زمانًا، ومتدرجًا في تفهيم تعاليمه، وذلك يقتضي صيرورته محكمًا عند بعض، ومتشابهًا عند بعض آخر، ومن الحكمة الرجوع للعالم والمربي، وهو المعصوم، حتىٰ فيما يمكن الوصول إليه من الأحكام.

ولن نطيل في بيان تهافت تلك الحجج المزعومة التي ساقها الصفهاني، إذ لا دلالة فيها بحال علىٰ مراده من انحصار فهم القرآن في الأئمة وحدهم، وما يهمنا هنا هو بيان آراء التفكيكيين، والمنبثق من المعتقد الشيعي في الإمامة، وهو معتقد أسطوري متهافت، لا حجة صحيحة عليه من نقل أو عقل.

وقد تقدم معنا من قبل قصة تحول الميرزا الأصفهاني من الاتجاه الفلسفي العرفاني إلىٰ مدرسته الجديدة، رغم ما كان عليه من تبحر في الفلسفة والعرفان، وما يعنينا هنا ما ذكره من نبذ هذا الطريق الفلسفي العرفاني، وتبنىٰ طريق الأخذ من أئمة أهل البيت، باعتباره الطريق الوحيد للنجاة في رأيه، حيث قال «فتبرأت من الفلسفة والعرفان وألقيت ما كتبت منهما في الشط، ووجهت وجهي يكله إلىٰ الكتاب الكريم، وآثار العترة الطاهرة، فوجدت العلم كله في كتاب الله العزيز، وأخبار أهل بيت الرسالة الذين جعلهم الله خزانا لعلمه وتراجمة لوحيه»[1].

ومن أسباب انتقاد الأصفهاني الشديد للفلسفة ما لاحظه من استغناء بعض الناس بها عن ما يصفه بعلوم آل محمد ﷺ حتىٰ صاروا يعتقدون أن فهم مرادهم متوقف علىٰ المعرفة بعلوم اليونان، كما يمكن تأويلها تبعا لتلك العلوم[2]، وهو

(١) علي النمازي الشاهرودي: مستدرك سفينة البحار ٥١٨/١٠، ٥١٩، وانظر أيضا باقر علم الهدىٰ في كتابه: موقف العلماء من الفلسفة والعرفان ص٢٨،، والكاشاني: جدلية الدين والفلسفة ٥٠٧/٢، ومقدمة غاية المنىٰ للأصبهاني ص٢٠.

(٢) انظر الميرزا الأصفهاني: أبواب الهدىٰ ص١٠٠، وزكريا داود: المدرسة التفكيكية والتأصيل للعقل الشيعي، مجلة البصائر عدد ٣٥ ص٧٥، ٧٦.

الأمر المستنكر تماما عنده، وقد وصل بالأصفهاني الحال أن يقرر أن حركة الترجمة لم تكن سوىٰ مؤامرة من الخلفاء العباسيين «لمغالبة علوم أهل البيت، وإغناء الناس عنهم، بعد ما فتحوا باب التكلم في جميع الأبواب قبل الترجمة، وقد ظفروا بمقصدهم بعد أخذ النتيجة، وغلبوا عليها كما غلبوا عليهم من حيث السلطنة الظاهرية»[1].

ومن تقريرات رجال المدرسة التفكيكية الأخرىٰ في وجوب الرجوع لأئمة أهل البيت، ما ذكره علي الميانجي من أنه «طبقًا لصريح حديث الثقلين، والأحاديث اليقينية الأخرىٰ، يعد أهل البيت عدلًا للقرآن، وأحد الثقلين، ونورًا كالقرآن تمامًا، من هنا يتولىٰ النبي وأئمة أهل البيت مهمة بيان تفاصيل الأحكام، وظرائف المعارف، ودقائق العقائد»[2]، ومن الأمور التي لابد من الرجوع للأئمة في معرفتها عند التفكيكيين، معرفة المتشابه، وفهم المراد منه، وهم ينقلون رواية عن الصادق أنه قال «إنما هلك الناس في المتشابه لأنهم لم يقفوا علىٰ معناه، ولم يعرفوا حقيقته، فوضعوا له تأويلات من عند أنفسهم بآرائهم، واستغنوا بذلك عن مسألة الأوصياء، ونبذوا قول رسول الله صلىٰ الله عليه وآله وراء ظهورهم»[3]، وقد استنبط الميانجي من تلك الرواية أنه لا بد من الرجوع للأوصياء، وسؤالهم في تفسير المتشابه وتوضيحه[4]، كما أنه قسم نصوص القرآن إلىٰ مقامين: أحدهما مقام للعامة يفهمه الجميع، والثاني مقام للخاصة لا يدركه معناه إلا النبي ﷺ، وأئمة أهل البيت[5].

وممن توسعوا في إثبات وجوب أخذ العلم عن الأئمة من رجال التفكيكية: حسن كاشاني، وقد استفاض في نقل عشرات الروايات الشيعية التي توجب

(١) الميرزا الأصفهاني: أبواب الهدىٰ ص٩٩، ١٠٠.
(٢) علي الميانجي: المدرسة التفكيكية، الأسس والبناءات والمقولات ص٣٦.
(٣) المجلسي: بحار الأنوار ٩٠/١٢.
(٤) انظر محمد باقر الميانجي: نفحات من علوم القرآن ص٧٢.
(٥) انظر الميانجي: مناهج البيان في تفسير القرآن ص١٤.

التلقي عن الأئمة، وتنهىٰ عن أخذ المعرفة والعلم عن غيرهم، والحكم بالضلال علىٰ من يفعل ذلك، فالأئمة عنده هم مبدأ المعرفة بالله، ومن أراد العلم به سبحانه بدأ بهم، ومن لم يفعل ذلك فهو لم يرد الله ومحال أن يصل إليه[1]؛ ومما استشهد به علىٰ هذا المعنىٰ ما نسب للهادي أنه قال «من أراد الله بدأ بكم، ومن وحده قبل عنكم ومن قصده توجه إليكم»[2].

ولا يخفي كاشاني موقفه المتعصب والفاسد ضد الصحابة الكرام كالشيخين وغيرهما، حيث يلمز من وصفهم بالبترية الذين لم يتبرؤا من الشيخين -رضوان الله عليهما- وحاولوا الجمع بين أخذ العلم من الصحابة ومن أهل البيت معا[3]، مشددا علىٰ «حصرية فهم علوم القرآن في أهل البيت ﷺ؛ وذلك لارتباطهم بالملكوت المحيط علىٰ حقائق الاشياء، وهم الذين يعون معانىٰ القرآن ومقاصده، وعلىٰ الناس أن ياخذوا العلوم منهم»[4] وكل ذلك يعني عنده استحالة الهداية من غير طريق الأئمة[5].

وعلىٰ منوال من سبقه شدد حكيمي علىٰ حصر فهم القرآن في الأئمة وحدهم، وأن غيرهم من الفلاسفة والمتكلمين ومن سواهم لا يمكنه الإحاطة بمعاني القرآن[6]، ومن استدلالاته علىٰ أن الأئمة هم وحدهم المنوط بهم فهم القرآن، وأنهم لابد أن يكونوا معصومين: أن القرآن كتاب لا تناقض فيه، ومن ثم فلابد أن يكون المرجع في فهمه وتوضيح ما أشكل منه بمعزل عن التناقض أيضًا، أي لا يصح أن يكون أهل الذكر أصحاب مذاهب ومشارب متضاربة،

---

(١) انظر حسن كاشاني: جدلية الدين والفلسفة ٢/ ٣٧، ٢٧١.

(٢) الصدوق: من لا يحضره الفقيه ٢/ ٦١٥، والطوسي: تهذيب الأحكام ٦/ ٩٩، والطبرسي: مستدرك الوسائل ١٠/ ٤٢٣.

(٣) انظر حسن كاشاني: جدلية الدين والفلسفة ٢/ ٥٥.

(٤) المصدر السابق ٢/ ٥٨.

(٥) المصدر السابق ٢/ ٦٥.

(٦) انظر محمد رضا حكيمي: الحياة ٢/ ١٧٨، ١٨٣، ١٨٧، والاجتهاد التحقيقي ص٨٥.

ولا يمكن أن نجد هذه الميزة إلا في المعصومين، ولو كان المراد من أهل الذكر عموم العلماء، سيكون القرآن الكريم قد ناقض نفسه، لأن اختلافات العلماء ستسري الىٰ القرآن ومفاهيمه ودلالاته[1].

ولا يخفىٰ ما في هذا الكلام من مغالطة، ففكرة عصمة الأئمة في أصلها فكرة باطلة لا دليل عليها، وعلىٰ فرض صحتها، فهل منع اعتماد الشيعة علىٰ أقوال الأئمة المعصومين من وقوع ما لا يحصىٰ من الاختلافات والانشقاقات، وظهور الفرق والطوائف التي يضلل بعضها بعضا؟.

وتتكرر لدىٰ حكيمي الفكرة الشائعة عند الشيعة من أن القرآن كتاب صامت، بحاجة إلىٰ ترجمان ناطق، وهم الأئمة وحدهم[2]، ومقتضىٰ ذلك أن القرآن والسنة ثقلان لا ينفصلان إطلاقا، بل هما حقيقة تركيبية واحدة، أو هما بعبارة حديثة وجهان لعملة واحدة، والهداية الحقيقية مقتصرة علىٰ اتباعهما[3]، وهو يحرص في نصرته لمنهجية الرجوع إلىٰ أقوال أئمة أهل البيت، أن يبين أنها قضية متفق عليها عند الشيعة كلهم، ولا يختص بها الأخباريون فقط، بل من الفلاسفة من تبنىٰ القول بها، ومن ثم نجده ينادي بعدم التنكر «للمرجعية العلمية لأهل البيت ﷺ، ولا نتهم من يحترم الاستغناء المعرفي للقرآن، ولا يخلط بين المعطيات النصية والنظريات الإنسانية الوضعية، بالنزعة الإخبارية، وبغير ذلك يلزم اعتبار الفلاسفة من الفارابي الىٰ العلامة الطباطبائي إخباريين، في حين تدل كتاباتهم ومؤلفاتهم أنهم يرون الآيات والأحاديث الينبوع الزلال للمعرفة»[4].

وبعد أن سقنا نماذج من آراء التفكيكيين التي تبين موقفهم من أقوال الأئمة المعصومين عندهم، ووجوب الرجوع إليها، نشير هنا إلىٰ وجود آثار عدة ترتبت

---

(١) انظر محمد رضا حكيمي: الاجتهاد التحقيقي ص٧٥.

(٢) انظر محمد رضا حكيمي: الحياة ٢/١٨٧، والاجتهاد التحقيقي ص١١٩.

(٣) انظر محمد رضا حكيمي: الاجتهاد التحقيقي ص١١٩.

(٤) المصدر السابق ص١١٧، ١١٨.

علىٰ هذا الموقف، ومنها معارضتهم لأحد طرق التفسير المشهورة -وهي تفسير القرآن بالقرآن- حيث مالوا إلىٰ نقد هذا المسلك نقدا شديدا، بحجة أنه يقوم علىٰ تفسير القرآن من خلال آيات القرآن نفسها، دون الرجوع إلىٰ المرويات الواردة عن الأئمة.

وانطلاقا من هذا الموقف فقد انتقدوا واحدا من أهم التفاسير الشيعية المعاصرة، وهو تفسير الطباطبائي الذي عول بصورة كبيرة علىٰ منهجية تفسير القرآن بالقرآن، وجزم بأن «الطريق إلىٰ فهم القرآن الكريم غير مسدود، وأن البيان الإلهي والذكر الحكيم بنفسه هو الطريق الهادي إلىٰ نفسه، أي أنه لا يحتاج في تبيين مقاصده إلىٰ طريق، فكيف يتصور أن يكون الكتاب الذي عرفه الله تعالىٰ بأنه هدىٰ، وأنه نور، وأنه تبيان لكل شيء مفتقرا إلىٰ هاد غيره، ومستنيرا بنور غيره، ومبينا بأمر غيره؟»[1].

وقد رد التفكيكيون علىٰ الطباطبائي، وألف بعضهم رسالة مستقلة في هذا الغرض[2]، ورأوا أن منهجه هذا غير صحيح، ويلزم عنه إشكالات كثيرة، لا سيما أنه في كثير من الموارد لا يمكن تفسير الآية القرآنية، وتبيين معناها بنحو كامل وقطعي، دون الرجوع للروايات المنقولة عن المعصومين[3]، كذلك لجأ بعضهم إلىٰ طريق متعسف ومتهافت في بيان المراد بتفسير القرآن بالقرآن يفرغه من كل فائدة حيث حملوه علىٰ «تفسير القرآن بإرشاد من النبي والأئمة العارفين بحقائق القرآن، لا من عند أنفسنا . . ففي كل آية وصل إلينا عنهم تفسيرها بآية أو آيات أخرىٰ يجب علينا الأخذ بكلامهم، ويكون في الحقيقة من باب الرجوع إلىٰ أهل الذكر، ومن عنده علم الكتاب، وفي سوىٰ ذلك لا يجوز لنا تفسير

---

(١) الطباطبائي: تفسير الميزان ٣/٨٦.

(٢) من ذلك رسالة جعفر سيدان: التحقيق في منهجية تفسير القرآن بالقرآن في تفسير الميزان.

(٣) انظر المصدر السابق ص١٣.

الآيات بالآيات»[1] ومن أوجه انتقادهم لتفسير القرآن بالقرآن زعمهم أن هذا النوع من طرق التفسير قد شابه الانحراف والاشتباه لما فيه من زعم الاستغناء عن بيان الرسول والأئمة، بل زعموا أن «شذوذ هذه الطريقة أمر بديهي، لا نحتاج إلىٰ بيانها، والمدافعين عن طريقة تفسير القرآن بالقرآن مع انتماءاتهم المختلفة، واتحاد شعارهم، لم يسلكوا طريقا ومنهجا واحدا»[2].

ويكشف نقد بعض التفكيكيين لهذا النوع من التفسير لمزهم صحابة رسول الله ﷺ، ولا سيما أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ﷺ، ومن شواهد ذلك زعم الميانجي أنه «لا ينبغي الإصغاء إلىٰ المقالة المشتهرة أخيرا، أعني تفسير القرآن بالقرآن، التي هي عين عبارة أخرىٰ عن شعار حسبنا كتاب الله المطروحة من قبل الثاني[3]»[4].

ويتصل موقف التفكيكيين من تفسير القرآن بالقرآن بموقفهم من العلاقة بين النص القرآني والموروث الروائي، وهي مسألة أثارت انقساما داخل الوسط الاثني عشري، وقد قسم الشيعي المعاصر كمال الحيدري المواقف منها إلىٰ ثلاثة اتجاهات وهي[5].

الأول: الاكتفاء بالقرآن وحده لا غير وهو اتجاه القرآنيين، والثاني الاكتفاء بالحديث وحده لا غير وهو اتجاه الأخباريين وكذا الأصوليين بصورة ما،

(١) المصدر السابق ص٥٦.

(٢) الميانجي: نفحات من علوم القرآن ص٨٧، وانظر أيضا محمد السند: الإمامة الإلهية ١/٥٥، وإسلام معية الثقلين ص٣٦.

(٣) وكما هي عادة الشيعة في لمز عمر ﷺ والطعن فيه، فقد وصفه الميانجي بالثاني، ولم يذكر اسمه صراحة.

(٤) الميانجي: سد المفر علىٰ منكر عالم الذر ص٥٥.

(٥) انظر كمال الحيدري: ميزان تصحيح الموروث الروائي ص٢٥، وإسلام القرآن وإسلام الحديث ص٥٣، وثمة تقسيم مقارب لدىٰ حيدر حب الله في كتابه نظرية السنة ص٣٠٠، وانظر مادة حديث من (ويكي شيعة: الموسوعة الإلكترونية لمدرسة أهل البيت).

والاتجاه الثالث هو محورية القرآن ومدارية السنة وهو الاتجاه الذي اختاره الحيدري.

والظاهر أن التفكيكيين يندرجون في عداد الاتجاه الثاني، ويقتربون في هذه المسألة جدا من الأخباريين، وإن كان لبعض رجالهم موقف يجعل من القرآن والسنة حقيقة واحدة، حيث رأوا أنه «رغم الثنائية الظاهرية للكتاب والسنة، غير أنهما في عملية المعرفة الدينية حقيقة تركيبية واحدة لا تقبل الانفصال، ولا تتخلف إحداهما عن الاخرىٰ؛ ولا يفترقان علىٰ حد تعبير الرسول الاكرم ﷺ»[1].

وثمة مسألة أخرىٰ تتعلق بوجوب الرجوع إلىٰ الأئمة عند التفكيكيين، وهي أن أقوال هؤلاء المعصومين كما يزعم الاثنا عشرية قد اكتظت بها كتب الحديث عندهم -وخصوصا الكتب الأربعة المعتمدة، وهي الكافي والتهذيب والاستبصار ومن لا يحضره الفقيه[2]- فهل كل ما في هذه الكتب صحيح وموثوق فيه، أم أن منها الصحيح ومنها غير ذلك؟.

حدث خلاف كبير داخل التشيع، وأحدث هذا الخلاف شرخا كبيرا داخل المذهب، وتبادل بسببها الأخباريون والأصوليون الاتهامات والمطاعن القاسية، وألفت الكتب من كلا الفريقين لإثبات صحة موقفه[3]، ومن المعروف أن الأخباريين قد تبنوا القول بصحة جميع ما في هذه الكتب، وتلقيها بالقبول

(١) محمد رضا حكيمي: الاجتهاد التحقيقي ص٧٤.

(٢) انظر مسلم الداوري: أصول علم الرجال ص٣١، ومحمد رضا الجلالي: تدوين السنة الشريفة ص١٨٨، وعبد الوهاب الفضلي: أصول الحديث ص٢١٠ وأحمد الوائلي: هوية التشيعة ص٦٠.

(٣) انظر تفصيلا للموقف الأخباري والأصولي من السنة، والمرويات، وخبر الواحد: الصراع بين الأخباريين والأصوليين داخل المذهب الاثني عشري ص٧٩، و/ د. إيمان العلواني: مصادر التلقي وأصول الاستدلال العقدية عند الإمامية ص٥٨١، و/ د. حيدر حب الله: المدخل إلىٰ موسوعة الحديث ص٣٠٩، ونظرية السنة في الفكر الإمامي ص٢٣٦، ٢٨٨.

والعمل بما تتضمنه من أحكام عقدية أو عملية[1]، معتمدين في ذلك علىٰ بعض الروايات ومنها ما روي عن جعفر الصادق أنه قال «احتفظوا بكتبكم فإنكم سوف تحتاجون إليها»[2]، أما التعلل بوجود كذابين أو ضعفاء في أسانيد تلك الكتب، فقد رد زعيم الأخباريين الأسترابادي علىٰ ذلك بكلام صادم يعترف فيه بأنه لا عبرة أصلا بقضية الأسانيد، والتي نشأت حتىٰ يتخلص الشيعة من تعيير أهل السنة لهم بجهلهم بعلوم المصطلح والرواية، وإنما العبرة بما عول عليه قدماء المذهب من كتب ومرويات[3].

ويبدو غريبا جدا أن الأخباريين المصححين لكل ما في هذه الكتب قد تغافلوا عما ورد فيها[4] من مرويات عن الأئمة تخبر بوجود من يكذب عليهم، بما يعني أن هناك بالفعل أحاديث مكذوبة وروايات موضوعة منتحلة لا يصح الأخذ بها، ومن تلك الروايات قول جعفر الصادق «إن الناس أولعوا بالكذب علينا . . . وإني أحدث أحدهم بالحديث فلا يخرج من عندي حتىٰ يتأوله علىٰ غير تأويله»[5] وقوله «لو قام قائمنا بدأ بكذابي الشيعة فقتلهم»[6].

---

(١) انظر الاسترآبادي: الفوائد المدنية ص٣٧١، وعبد الوهاب الفضلي: أصول الحديث ص٢١٠.، و/ د. السالوس: أثر الإمامة ص٢٧٦، و/ د. إيمان العلواني: مصادر التلقي وأصول الاستدلال العقدية عند الإمامية ص٤١٢، و/ د. عدنان زرزور: السنة النبوية وعلومها بين أهل السنة والشيعة الإمامية ص١٦٨، ١٧٦، ومحمد عبد المحسن الغراوي: مصادر الاستنباط بين الأصوليين والأخباريين ص١١١.

(٢) الكليني: الكافي ١/ ٥٢، والحر العاملي: وسائل الشيعة ٢٧/ ٨١، والمجلسي: بحار الأنوار ٢/ ١٥٢.

(٣) انظر الاسترآبادي: الفوائد المدنية ص١١٩.

(٤) انظر نماذج عدة لتلك الروايات عند آية الله مسلم الداوري: أصول علم الرجال ص٨، وعلي أكبر غفاري: دراسات في علم الدراية ص١٥٤، و/ د. القفاري: أصول مذهب الشيعة ١/ ٤٢٠، وأشرف الجيزاوي: علم الحديث بين أصالة أهل السنة وانتحال الشيعة ص٣٦٣.

(٥) المجلسي: بحار الأنوار ٢/ ٢٤٦، والخوئي: معجم رجال الحديث ٨/ ٢٣٢.

(٦) الطوسي: رجال الكشي ٢/ ٥٨٩، والخوئي: معجم رجال الحديث ١٥/ ٢٦٥.

وأما الأصوليون فقد عارضوا بشدة مذهب الأخباريين، ورأوا أنه ليس كل ما في الكتب الأربعة صحيحا أو مقبولا، بل منه ما هو صحيح، ومنه ضعيف ومردود[1]، وكما قال أحد أعلامهم المتأخرين وهو الخوئي «ذهب جماعة من المحدّثين إلىٰ أن روايات الكتب الأربعة قطعيّة الصدور، وهذا القول باطل من أصله، إذ كيف يمكن دعوىٰ القطع لصدور رواية رواها واحد عن واحد، لا سيمّا وأنّ في رواة الكتب الأربعة من هو معروف بالكذب والوضع»[2].

وقد لقي الاتجاه الأخباري هجوما شديدا من المدرسة الأصولية والفلسفية بسبب موقفه من كتب الأحاديث، حيث اعتبروهم من المسقطين للقرآن من الاعتبار، وحصر حجيته فيمن خوطبوا به فقط، وهم النبي ﷺ، والأئمة المعصومين عند الشيعة، دون غيرهم من سائر الأمة[3]، وبلغ الحال بمرتضىٰ مطهري أن يصف خصومه الأخباريين بأنهم تسببوا في توجيه ضربات مؤلمة لأساس الدين، حينما أسقطوا اعتبار حجية القرآن وصحيح أنهم -من وجهة نظره- لم يقولوا بذلك صراحة، ولم يطلبوا من أتباعهم عدم تلاوة القرآن، لكنهم منعوهم من محاولة فهمه وشكل هذا الموقف ضربة موجعة للعالم الإسلامي وبالذات للعالم الشيعي، حيث ولد حالة من الخوف والرهبة لدىٰ المفسرين الشيعة من أن يتدبروا القرآن ويفسروه بشكل كامل، وكل ذلك يؤكد أن الحركة الإخبارية كانت من الحركات الخطيرة التي ظهرت في العالم الإسلامي، والتي أدت إلىٰ بروز حالة من الجمود الفكري التي نعاني منها الآن[4].

---

(١) انظر الخوئي: معجم رجال الحديث ١/ ٩١، ومحسن الأمين: أعيان الشيعة ٥/ ٩٤، وعلي كاشف الغطاء: النور الساطع في الفقه النافع ١/ ١٥٠، ، وهاشم معروف الحسيني: دراسات في الحديث والمحدثين ص١٣٧، وآية الله مسلم الداوري: أصول علم الرجال ص٣١، وعبد الوهاب الفضلي: أصول الحديث ص٢١٠، و/ د. السالوس: أثر الإمامة ص٢٧٦، و/ د. عدنان زرزور: والسنة النبوية وعلومها بين أهل السنة والشيعة الإمامية ص١٧٥.

(٢) الخوئي: معجم رجال الحديث ١/ ٢٢.

(٣) انظر كمال الحيدري: ميزان تصحيح الموروث الروائي ص٢٧.

(٤) انظر مهدي جهرمي، ومحمد باقري: نقد الفكر الديني عند الشيخ مرتضىٰ مطهري ص١٤٣، ١٤٤.

فإذا ما جئتنا لموقف التفكيكيين من تلك المسألة فسوف نجد أنهم يقتربون بدرجة كبيرة من الأخباريين، وقد أدرجتهم بعض الموسوعات الشيعية الإلكترونية جنبا لجنب مع الأخباريين، بناء علىٰ أن منهجهم يقوم علىٰ ضرورة التفكيك بين معارف أهل البيت والعلوم العرفية؛ وأن العلم هو ما يأتي عن طريق أحاديث أهل البيت خاصة؛ وأما الخلط بينه وبين العلوم النابعة من مصادر أخرىٰ كالفلسفة فهو ضلال وانحراف عن الخط المستقيم، وقد استشهدوا بصنيع الأصفهاني في الاهتمام بالمرويات، وكذا ما فعله بعض اتباع هذه المدرسة من التركيز علىٰ معرفة محكمات الكتاب والأحاديث الشريفة في شتىٰ المواطن، بالإضافة إلىٰ توفير الأرضية المناسبة للوصول إلىٰ مقاصد الشريعة عن طريق الأحاديث الشريفة؛ ممثلين لذلك بموسوعة الحياة التي صنفها آل الحكيمي[1].

ومن الأصول المقررة عند التفكيكيين حجية قول المعصوم[2] وفعله وتقريره، سواء في ذلك مجال العقيدة أو الأحكام، ومن ثم فقد جعلوا من أركان المعرفة الدينية توظيف الحديث الشريف، مع الأخذ بعين الاعتبار النظريات الموجودة في علم الرجال وفقه الحديث ودراية الحديث عند المذهب الإمامي[3]، كما أنهم يلحون علىٰ أهمية أحاديث السنة -وفقا للمفهوم الشيعي- وفائدتها العظيمة للمسلمين وعدم جواز الاستغناء عنها، لأنها المرجع الثاني في عملية النقل الرامية إلىٰ معرفة الإسلام والقرآن[4] كما أنها تمثل «كل شيء في الإسلام بعد القرآن الكريم، ومن دون الرجوع إليها لن تطابق الاعمال القرآن، ولن تؤدىٰ العبادات والمعاملات بشكل صحيح»[5].

---

(١) انظر مادة حديث من (ويكي شيعة: الموسوعة الإلكترونية لمدرسة أهل البيت).

(٢) وبهذا المفهوم الشيعي فإن السنة لا تقتصر علىٰ أقوال النبي ﷺ وحده، بل يدخل في ذلك أيضا أقوال الأئمة المعصومين عندهم.

(٣) انظر علي الميانجي: المدرسة التفكيكية، الأسس والبناءات والمقولات ص٣٦.

(٤) انظر محمد رضا حكيمي: الاجتهاد التحقيقي ص٨١.

(٥) المصدر السابق ص٧٤.

أما عن موقفهم من أخبار الآحاد، فهم يعتدون بها حتىٰ في ميدان الاعتقاد، ويردون علىٰ من شكك في حجيتها من أصحاب الاتجاهات الأصولية أو الفلسفية بحجة أنها توجب الظن، بينما ميدان الاعتقاد لابد فيه من الأدلة القطعية، وقد رد جعفر سيدان علىٰ من زعم أن أخبار الآحاد غير حجة في المسائل الاعتقادية بأنه في كثير من الموارد تكون الأخبار متواترة أو بحكم المتواترة؛ لأجل احتفافها بالقرائن، كما أن خبر الواحد وإن كان لا يوجب القطع، فهو في كثير من الموارد يوجب الطمأنينة، ومع فرض عدم وجود طريق آخر للاعتقاد يصبح الاعتقاد علىٰ طبق خبر الواحد اعتقادًا اطمئنانيًا وليس جزميًا، أي لا بد من القول: إنه قد ورد في الشريعة من طريق مطمئن في مسألة اعتقادية ما كذا وكذا[1]، والدليل الشرعي إذا كان يوجب يقينًا، فذلك حسن، وإذا أوجب الاطمئنان أو الظن أو أقل من ذلك، ففي المسائل الاعتقادية يتوقف عند ذلك الحد من الاطمئنان أو الظن، وليس المقصود «أن لدينا في المسائل الاعتقادية جميعها أدلة قطعية مائة بالمائة، ولكن هذا المطلب لا يسوغ لنا الإغماض عن الأدلة الشرعية، أو أن نجعلها في الدرجة الثانية، ونبني أساس المعتقدات علىٰ الطريقة التعقلية»[2].

لكن من الواضح وجود فرق بين الأخباريين والتفكيكيين في مبدأ تمييز كتب الحديث، ومشروعية النظر والاجتهاد في الحكم عليها، وعدم القول بصحتها كلها، حيث يرىٰ التفكيكيون -كما تدل علىٰ ذلك كتابات منظريهم- أنه لا مانع من تقسيم الأحاديث والاجتهاد في دراسة أسانيدها، وفي هذا المعنىٰ يقول حكيمي «بالطبع هناك من الأحاديث والسنن ما هو معتبر صحيح، وما هو غير معتبر وهذا ما سود فيه علماء الاسلام آلاف الكتب والصفحات، وظهرت فيه

(١) انظر مهدي مرواريد: الإشكالية المنهجية بين العقلين الفلسفي والتفكيكي، نظرية المعاد الصدرائية، ضمن المدرسة التفكيكية وجدل المعرفة ص٢٥٢.

(٢) المصدر السابق ص٢٥٢.

حقول علمية خاصة، حتىٰ قال بعضهم: «إن الاجتهاد يكون في صحة السند وضعفه، كما يكون في استخراج الحكم من آية أو رواية، وهو اجتهاد ممكن وميسور، وأهل الفن والاختصاص يعرفون هذه الاصول والموازين، وهم من يجب أن يبينوا حقائق الدين ويحدثوا الناس بها، ويؤدوا ما كلف القرآن والسنةُ العلماء بأدائه»[1].

وخلافا للموقف الأخباري من علوم الحديث، فإن حكيمي يرىٰ أن كلا من علم أصول الحديث وعلم أصول الفقه «ضروريان لمعرفة الدين بالطريقة النقلية، وفي علم أصول الحديث تدرس الاصطلاحات الحديثية وأساليب الاستنباط[2] من الأحاديث»[3] وقد نسب بعض الدارسين من المحسوبين علىٰ التفكيكيين إلىٰ حكيمي أنه يرفض المنهج الأخباري في التعامل مع نصوص السنّة، ويرفض الفهم غير العلمي للحديث، منتقدًا آليات الفهم التي أعملها الأخباريون، وواضعًا فواصل قاطعة بين المنهج الأخباري، وما يراه هو منهج الرجوع للأخبار والاعتماد عليها[4].

ومن الآثار المترتبة علىٰ قول التفكيكيين بصحة المرويات الموجودة في كتب الحديث الشيعية: تبنيهم جل العقائد الخرافية الشائعة لدىٰ الاثني عشرية، ولا نكاد نجد منهم من سلط سيف النقد والتفكيك علىٰ تلك المعتقدات الباطلة، وحاول تبرئة الأئمة والمذهب بأسرها من وصمتها، مثلما وجدنا نماذج لذلك عند نفر من الاثني عشرية المعاصرة، سواء من الأصوليين، أو من أصحاب النزعات التصحيحية داخل المذهب.

---

(١) محمد رضا حكيمي: الاجتهاد التحقيقي ص٨١.

(٢) ولا يخفىٰ عدم صحة هذا الكلام، فعلم أصول الحديث ينصب اهتمامه علىٰ تمييز المرويات لا علىٰ طرق الاستنباط منها، والذي محله أصول الفقه.

(٣) محمد رضا حكيمي: الاجتهاد التحقيقي، هامش ص٨١.

(٤) انظر علي الميانجي: المدرسة التفكيكية، الأسس والبناءات والمقولات ص٣٦، ٣٧.

وثمة أمثلة كثيرة علىٰ تبني التفكيكيين لتلك الأساطير والخرافات، ومن ذلك إيمانهم بالولاية التكوينية للأئمة[1]، وإيمانهم بعلم الأئمة للغيب، والتسوية بينهم وبين الرسول ﷺ، وقد أفرد بعض التفكيكيين كتبا مستقلة لتقرير تلك العقيدة، مثل كتاب علي النمازي الشاهرودي: «الولاية التكوينية للنبي والأئمة» وكتابه الآخر «علم الغيب» فضلا عما يطفح به كتابه «مستدرك الوسائل» من موضوعات وأكاذيب، وهناك أيضا كتاب «النبي وآله كلهم نور» لمحمد باقر علم الهدىٰ.

وفي كتاب «تنبيهات حول المبدأ والمعاد» لحسن علي مرواريد[2] نجده يتبنىٰ القول بأن الله أقدر الأئمة علىٰ ما يريدون، وسخر لهم كل شيء، وهو يسوق في التدليل علىٰ ذلك روايات لا يشك ناقد في أنها موضوعة، ومنها[3] ما نسب لجعفر الصادق أنه قال «إن الله أقدرنا علىٰ ما نريد، ولو شئنا أن نسوق الأرض بأزمتها لسقناها»[4] وعن الصادق أيضا أنه قال «سبحان الذي سخر للإمام كل شيء، وجعل له مقاليد السماوات والأرض لينوب عن الله في خلقه»[5].

ومن العقائد الشيعية التي لا شك في بطلانها، والتي تبناها التفكيكيون أيضا: عقيدة البداء، وقد نص مراوريد علىٰ أهميتها، ووجوب اعتقادها[6]، كما أنه عرف البداء بنفس المفهوم الشيعي الشائع، أي حدوث الرأي لا الظهور في مقابل الخفاء، وقد ساق عددا من النصوص التي زعم دلالتها علىٰ إثبات البداء ثم عقب عليها، بأن المراد من البداء «أن الله تعالىٰ وإن خلق الأشياء بمشيئته

---

(١) ولعلي الشاهرودي كتاب مستقل في هذا الموضوع عنوانه «الولاية التكوينية للنبي والأئمة» وانظر في الكلام تفصيلا عن تلك العقيدة ونقدها «الولاية التكوينية عند الشيعة الإمامية دراسة نقدية» د. أنفال يحي إمام، رسالة دكتوراه بجامعة أم القرىٰ، ١٤٤٠هـ-٢٠١٩م.

(٢) انظر حسن علي مرواريد: تنبيهات حول المبدأ والمعاد ص٢٤٣.

(٣) المصدر السابق ص٢٤٤.

(٤) المجلسي: بحار الأنوار ٤٦/ ٢٤٠، والشاهرودي: مستدرك سفينة البحار ٨/ ٤٢٧.

(٥) ابن حمزة الطوسي: الثاقب في المناقب ص٤١٨، وهاشم البحراني: مدينة المعاجز ٦/ ١٠٠.

(٦) انظر حسن علي مرواريد: تنبيهات حول المبدأ والمعاد ص٢٦١.

وإرادته وقدرها إلىٰ يوم القيامة، بل قضىٰ بها وكتبها، ولكنه مع ذلك لم يفرغ من الأمر، بل له الرأي والمشيئة في المحو والإثبات، والزيادة والنقص، والتقديم والتأخير، والتغيير والتبديل، وأنها ليست عن جهل بل عن علم بما كان كما كان، وبما يكون كما يكون»[1].

ويتكرر لدىٰ تفكيكي آخر وهو الميانجي نفي استلزام الاعتقاد بالبداء لنسبة النقائص لله تعالىٰ، أو أن يكون سببا للتشنيع علىٰ الاثني عشرية، بانيا كلامه علىٰ مغالطة واضحة، حيث جعل البداء دليلا علىٰ قدرة الله المطلقة في تغيير المقادير، ومن ثم نجده يقول «ما نسب إلىٰ الشيعة الإمامية من أنهم قائلون بالبداء فيه تعالىٰ عن جهل: خرافة واضحة وافتراء مبين، فنعم الحكم اللّٰه! والبداء بهذا المعنىٰ الذي تتلقىٰ الشيعة عن أمتهم المعصومين من مفاخر علوم القرآن وهو آية مجده وكبريائه وقدرته ومالكيّته تعالىٰ، رغما علىٰ قول من يقول: يد الله مغلولة، وقد فرغ من الأمر»[2].

ولا يخفىٰ أن البداء بالمفهوم الشيعي ضلال مبين، وانتقاص من جلال الرب سبحانه، وعلمه وعظمته، كما يلزم عنه نسبة ما لا يليق إلىٰ جلال الذات الإلهية العلية وكمالها، وكل ما ذكروه من تبريرات أو أدلة فليس سوىٰ مغالطات، ولي لأعناق الحقائق، وتعصب مقيت لمعتقد مذهبي ظاهر الفساد.

---

(١) المصدر السابق ص٢٦٣.

(٢) الميانجي: توحيد الإمامية ص٣٤٩.



المبحث الخامس
رفض التأويل

يمثل التأويل وسيلة أساسية لجأت إليها سائر الفرق للتدليل علىٰ صحة آرائها، وإقناع أتباعها، والرد علىٰ خصومها، لكن رغم اشتراك سائر الفرق في هذا المسلك، فإن التأويل الاثني عشري يظل منفردا بعدد من الخصائص والسمات التي يتمايز بها عن الفرق الأخرىٰ[1]، ويأتي في مقدمتها ذلك الكم الهائل من نماذج التأويل الذي اكتظت به كتب الشيعة -سواء في الحديث أو التفسير أو العقيدة- حتىٰ كادت تجعل آيات القرآن كلها مصروفة الظاهر، ولها تأويلات أخرىٰ خلاف ما يتبادر من ألفاظها، ولا يعلم حقيقة تلك التأويلات سوىٰ الأئمة المعصومين، ولا يفوق الاثني عشرية في هذا الباب سوىٰ الفرق الباطنية -الشيعية والصوفية- باتجاهاتهم المختلفة، ممن جعلوا ظاهر النصوص غير مقصود مطلقا وإنما المراد هو معانيها الباطنية، ومن ثم تسلطت تأويلاتهم علىٰ نصوص الشرع جميعا، وصرفتها عن ظواهرها، وزعمت أنها ذات معان باطنية لا يطلع عليها سوىٰ الخواص، أو الكمل من العارفين المحققين.

---

(١) انظر بحثنا: نظرية الإمامة وأثرها علىٰ التأويل ص١٧٩، و/ د. إيمان العلواني: مصادر التلقي وأصول الاستدلال العقدية عند الإمامية ص٢٢٨.

كذلك يلحظ المطالع لمذهب الشيعة الاثني عشرية أن التأويل عندهم مبني بأكمله علىٰ نظريتهم في الإمامة، ومنبثق عنها، ويدور غالبا حول أمرين، وهما التدليل علىٰ صحة الإمامة وما تفرع عنها من عقائد، والرد علىٰ مخالفيهم في الرأي وبيان أن النصوص لا تشهد لصحة مذاهبهم، وإنما كان الأمر بهذه المثابة، نظرا لما تحظىٰ به قضية الإمامة من أهمية كبرىٰ ومكانة محورية في المذهب الاثني عشري، وقد اشتق منها لقب يطلق عليهم وهو «الإمامية» كما أنها تعد سمة بارزة للقوم ومعلما أساسيا يعرفون به، ويفترقون به عمن سواهم من الفرق والطوائف الأخرىٰ[1].

ولهذا كله فإن موقف المدرسة التفكيكية من التأويل، واشتهارها برفضه، ونقد الإسراف فيه، يبدو مستغربا بعض الشي، مما نحتاج معه إلىٰ معرفة أسباب هذا الموقف، والأسس التي بني عليها.

وأول ما يلفت النظر هو أن موقف التفكيكيين المنتقد للتأويل يعتبر أصلا من الأصول المهمة التي قامت عليها مدرستهم، كما يمثل واحدا من أبرز الفروق بينهم وبين المدرسة الفلسفية والعرفانية، ممن أولعوا بتأويل النصوص، كي تتوافق مع ما وصل إليه ما يعتبرونه نظرا عقليا برهانيا أو شهودا عرفانيا[2]، وثمة تعلق وثيق جدا بين الموقف التفكيكي من التأويل، وبين الأصول الكبرىٰ للمدرسة -التي سبق ذكرها- مثل الدعوة إلىٰ التفكيك، والدعوة إلىٰ أصالة المعرفة القرآنية، والتعويل علىٰ ظواهر النصوص، ووجوب التعويل في فهمها علىٰ ما قرره الأئمة المعصومون عندهم.

---

(١) وقد أشار لهذا الملمح الكثير من المصنفين في الفرق فانظر الأشعري: مقالات الإسلاميين ٨٨/١، والشهرستاني: الملل والنحل ١٤٥/١، وابن حزم: الفصل ٨٩/٢، ومن مؤلفي الشيعة انظر المفيد: أوائل المقالات ص٣٥، وكاشف الغطاء: أصل الشيعة وأصولها ص٢٢١.

(٢) انظر محمد بياباني: التأويل في الفلسفة والعرفان، ضمن كتاب ميرزا مهدي الأصفهاني رائد التفكيك في المعرفة الدينية ص٣٠٧، وانظر أيضا محمد رضا حكيمي: المدرسة التفكيكية ص٤١.

كذلك يعد هذا الموقف نتيجة طبيعية لمكانة العقل عندهم، ودوره في تحصيل المعارف الإلهية وعلاقته بالنقل، ولمن تكون الأولوية، وكل ذلك جعلهم ينادون بتجنب «التأويلات والاستنباطات والتفسيرات المستندة إلىٰ مبان شخصية لا دليل عليها، وبعيدة عن الضوابط العقلائية . . وأن لا ينسب إلىٰ متون الوحي تلك الاستفادات والتأويلات غير الملائمة، والمخالفة للأصول القطعية للقرآن والحديث، بعنوان أنها تأويل وبيان أسرار باطن النصوص المقدسة وتأويلها»(١) بل وصل الأمر إلىٰ اعتبارهم التأويل «مبدأ غير معروف، فلا بد أن ينظر اليه دائمًا بشك وارتياب، ومن اللازم كشف مضراته العقدية والعلمية والعقلية والشرعية، إضافة إلىٰ كشف الأحاديث المانعة عنه، مع شرحها وتحليل حكمتها»(٢).

وقد حرص التفكيكيون علىٰ إثبات أن موقفهم من التأويل ونقده، ورفض صوره المختلفة يعتبر موقفا علميا عقلانيا ويتسم بالموضوعية، ويقوم علىٰ حجج معتبرة، وبتعبير حكيمي، فإن «تجنب أصحاب هذه المدرسة للتأويل والتوفيق والمطابقة ورفض جميع الممارسات التي تفضي إلىٰ أي منها، هو موقف علمي، وعقلاني جدا، ويتسم بالموضوعية»(٣).

ويرتبط موقف التفكيكيين بالتأويل ارتباطا وثيقا بموقفهم من الفلسفة والعرفان ومنهجهما، ومن ثم فقد اعتبروا أن رفضهم للتأويل، ومعارضته بشدة، ومهاجمة القائلين به من الفلاسفة والعرفانيين يعني «رفض المحاولات العابثة، وغير المجدية التي منعها الشارع المقدس من خلال الروايات الناهية عن التأويل، ورفضها العقل جملة وتفصيلا»(٤) وهم يرون أيضا أن تحريف الحقائق يبدأ من خلال إطلاق مبدأ تأويل ظواهر الألفاظ، وهو ما فعله المنهج الفلسفي

(١) جعفر سيدان: طريقتنا في المحاورات العلمية ص١٩.

(٢) محمد رضا حكيمي: رجال المدرسة التفكيكية، رصد أبرز الشخصيات التفكيكيّة في القرن الرابع عشر الهجري، ضمن المدرسة التفكيكية وجدل المعرفة ص٣٨٧.

(٣) محمد رضا حكيمي: المدرسة التفكيكية ص٥١.

(٤) محمد رضا حكيمي: المدرسة التفكيكية ص٥١.

والعرفاني، لتصحيح ما يخالف النص الديني، ومن المعروف أن التأويل كان له أثر كبير في نشأة المدارس والاتجاهات الفلسفية ذات الطابع المزجي والتوفيقي، إذ من دون الإفادة من آلية التأويل تضحىٰ عملية صياغة وبلورة مدرسة فكرية من هذا النمط أمرًا غير ممكن[1].

وثمة حجج عديدة ذكرها التفكيكيون للتدليل علىٰ صحة موقفهم الرافض للتأويل، ومنها[2]:-

أ- أن الحاجة إلىٰ التأويل تظهر عندما يكون النص غير مفهوم، أو غير منسجم مع بعض الأصول، أما إذا كانت لغة النص واضحة، وكانت المفاهيم الدينية مستغنية عن ممارسة تبريرات من خارجها،، فلا حاجة بعد ذلك إلىٰ التأويل، لا سيما أن أكثر التأويلات القرآنية والحديثية إنما كانت لأجل تطبيقها علىٰ قضايا أخرىٰ، وإذا قبلنا بالمبادئ العليا، فلن يكون لنا بعد ذلك أي حق في التأويل.

ب- أما من الناحية الشرعية فقد ورد أيضًا المنع عن تأويل الآيات والروايات، إلا إذا كنا أمام برهان بديهي المادة والإنتاج، والتأويل أي تأويل، حجاب يلقىٰ علىٰ مقالة الدين، لهذا ينبغي الابتعاد عنه وتجنبه، فكتاب الله وحده هو الكتاب الخالص البعيد عن مختلف أنواع التأويل، والتبديل.

ج- وهم يرون أيضا أن القرآن له منطق ومنهج يخصه، ومن المسلم به أن كل مدرسة ومذهب يجب أن تفهم تعاليمه بمنطق نفسه لا بمنطق غيره أو بضوابط تضادها في المأخذ، وطالما كان بمقدورنا النهل من معين الوحي الإلهي الذي لا ينضب، والاستفادة من مرويات أئمة أهل البيت المعصومين، فلا يمكننا أن

---

(١) انظر زكريا داود: المدرسة التفكيكية والتأصيل للعقل الشيعي، مجلة البصائر العدد ٣٥ ص٧٣، وانظر محمد رضا حكيمي: المدرسة التفكيكية ص٤١.

(٢) انظر حكيمي: الحياة ٢٩/١، ٣٠، والمدرسة التفكيكية وجدل المعرفة ١٤١، ١٤٢، ٢٢٦.

نقنع بما هو دون ذلك، ونترك اليقين في باب المعارف الإلهية، ونتحول إلىٰ مقلدين وتابعين لتأويلات هذا المذهب أو ذاك.

ولا يخفىٰ أن هذا الموقف التفكيكي الرافض للتأويل منبثق من نزعة شيعية أخبارية واضحة، ترىٰ أن تأويل القرآن وفهم معانيه مرده إلىٰ الأئمة المعصومين، وأن من فسر القرآن برأيه فقد أخطأ، ومصيره إلىٰ النار، وقد استشهد عدد من رجال التفكيكية[1] بتلك المرويات، ومنها ما نسبته كتب الشيعة إلىٰ النبي ﷺ أنه قال «أكثر ما أخاف علىٰ أمتي من بعدي رجل يتأول القرآن، يضعه علىٰ غير مواضعه»[2] وعن علي ﷺ أنه قال «إياك أن تفسر القرآن برأيك حتىٰ تفقهه عن العلماء، فإنه رب تنزيل يشبه كلام البشر وهو كلام الله، وتأويله لا يشبه كلام البشر، كما ليس شيء من خلقه يشبهه، كذلك لا يشبه فعله تبارك وتعالىٰ شيئا من أفعال البشر، ولا يشبه شيء من كلامه كلام البشر»[3] وعن جعفر الصادق أنه قال «إنما هلك الناس في المتشابه لأنهم لم يقفوا علىٰ معناه، ولم يعرفوا حقيقته فوضعوا له تأويلات من عند أنفسهم بآرائهم، واستغنوا بذلك عن مسألة الأوصياء ونبذوا قول رسول الله صلىٰ الله عليه وآله وراء ظهورهم»[4].

ومن النتائج التي استخلصها التفكيكيون من تلك الروايات، أن آيات القرآن نوعان:

أحدهما المتشابهات وهذه لا يعلم تأويلها سوىٰ النبي وأئمة أهل البيت من بعده[5]، والنوع الثاني هو الآيات المحكمة، وهن أم الكتاب وأكثر آياته، ويجوز -في رأي التفكيكيين- حينئذ لكل عالم من العلماء متضلع في العلم ومتمكن من فن التفسير أن يفسرها طبقا للموازين الثابتة، أما إذا ورد في شرحها وتفسيرها

---

(١) انظر محمد رضا حكيمي: الحياة ٢/١٧٧، والميانجي: نفحات في علوم القرآن ص٧٢.

(٢) المجلسي: بحار الأنوار ٨٩/١١٢.

(٣) الصدوق: كتاب التوحيد ص٢٦٥.

(٤) المجلسي: بحار الأنوار ٩٠/١٢، والحر العاملي: وسائل الشيعة ٢٧/٢٠١.

(٥) انظر حكيمي: الحياة ٢/١٨١.

حديث عن النبي ﷺ، أو عن أوصيائه فهو أولىٰ بالاتباع بالضرورة العقلية والشرعية[1]، ومع إقرارهم بأن القرآن فيه المحكم والمتشابه، وأن لآيات القرآن بطونا وتأويلات[2]، معتبرين ذلك حقيقة قطعية ومسلمة، إلا أنهم يجعلون بيان تلك المعاني الباطنة والتأويلات منحصرا في النبي ﷺ والأئمة المعصومين عندهم[3].

وقد أبدىٰ محمد باقر الميانجي أسفه علىٰ ما وصل إليه حال الكثيرين في التعامل مع المحكم والمتشابه، حيث لم يكتفوا بالخوض في المتشابهات فحسب، بل أولوا المحكمات أيضا، مع أنهم لو «لم يرتكبوا تأويل الكتاب، وأبقوا محكمات الكتاب ونصوصه وظواهر الدين، لما كان ضررهم علىٰ الإسلام بهذه المثابة، ولم يتمكنوا من إغواء الضعفاء وإضلال العوام، فهذه المصيبة التي هي أعظم مصيبة في الدين، وهو باب الضلالات ينفتح منه ألف باب من الضلال وقد ابتلىٰ القرآن الكريم بهذه البلية العظمىٰ، وباشتداد هذه البلوىٰ صار أمر التأويل شائعًا رائجا جائزا عاديا، فما بقي في القرآن أصل محكم إلا أصابته بلية التأويل، منها تأويل المعاد، والجنة والنار بالمثل الخيالية المنشأة بإنشاء النفس، ومنها نسبة الفجور والفسوق والكفر والضلال إلىٰ الله . . . ومنها تأويل الخلود، ومنها تأويل حدوث العالم وإثبات قدمه، ومنها تأويل معجزات الأنبياء، وغير ذلك من الأمور، والعجب أنهم رموا من كان معتقدا بهذه النصوص والمحكمات من الفقهاء والمتكلّمين والمحدثين وحملة الدين بالقشرية، ونسبوهم إلىٰ الجهالة والبلادة، وهذه النسبة خلاف الانصاف والحق والتحقيق»[4].

---

(١) المصدر السابق ٢/ ١٨١، ١٨٢.

(٢) انظر الميانجي: نفحات في علوم القرآن ص٦٩، وجعفر سبدان: طريقتنا في المحاورات العلمية ص٢٣.

(٣) انظر جعفر سبدان: طريقتنا في المحاورات العلمية ص٢٣.

(٤) محمد باقر الميانجي: مناهج البيان في تفسير القرآن ١/ ٣٠.

ومن أكثر التأويلات التي هاجمها التفكيكيون تأويلات الاتجاه الفلسفي، مثل تأويلهم للمعاد الأخروىٰ، وإنكارهم الحشر الجسماني، واقتصارهم علىٰ الحشر الروحاني -مع أن نصوص الوحي صريحة وقطعية في إثبات ذلك- وقد ألزموا أصحاب التشيع الفلسفي أيضا بأقوال بعض كبار رجال الشيعة، مثل نصير الدين الطوسي، والحلي، وغيرهم ممن نصوا علىٰ أن الضرورة قاضية بإثبات وقوع الحشر الجسماني من دين النبي ﷺ، مع إمكانه عقلا[1].

لكن من المهم التنبيه إلىٰ أن التفكيكيين وإن كانوا يرفضون التأويل، وينتقدون الفلاسفة والعرفانيين لإسرافهم في استعماله، فلا يفهم من ذلك أنه لا يوجد لديهم استثناءات وأحوال يجوزون فيها التأويل أو يوجبونه، بل هم في هذا الباب مثل غيرهم يؤولون النص إذا تعارض مع العقل، وقد رد جعفر سيدان علىٰ من ينسبون لمدرسته إنكار التأويل مطلقا، وذكر أنهم يقبلون «التأويل والتوجيه في الموارد التي كان الإدراك البين لعموم العقلاء علىٰ خلاف الظاهر، هو من المسلمات الواضحة، ونفس إدراك العقلاء لخلاف الظاهر قرينة علىٰ عدم إرادته، وعلىٰ وجوب التأويل»[2].

وهكذا فإن التفكيكيين -علىٰ المستوىٰ النظري- لا ينكرون وجود حالات استثنائية يكون فيها التأويل ضروريا، لكن هذه الحالات في رأيهم محدودة ونادرة، ولا يلجأ إليها إلا عند الضرورة، وفي ذلك يقول حكيمي «ثمة موارد يتجه فيها التأويل ويكون ضروريا، لكن هذه الموارد محدودة، ونادرة جدا»[3].

ومن تلك المواضع التي يجوز فيها التأويل عندهم ما زعموا أن الضرورة العقلية والنقلية توجبه، أو تستدعيه أشكال الإسناد واللغة، وقد ضربوا لذلك أمثلة

---

(١) انظر جعفر سيدان: خراسان ومدرسة المعارف الإلهية ص٣٦، ٣٧.

(٢) جعفر سيدان: خراسان ومدرسة المعرفة الإلهية ص٣٤.

(٣) محمد رضا حكيمي: المدرسة التفكيكية هامش ص٥١.

من واقع مذهبهم المتأثر بالاعتزال والمؤول للصفات الإلهية[1]، مثل قوله تعالىٰ: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾، لكن يشترط لجواز التأويل عندهم في تلك المواضع «أن ينحصر بها ولا يتعداها، وأن لا يتجاوز المورد اللازم والمقدار الضروري»[2].

ونظرا لهذا الاستثناءات فقد اعترف حكيمي بعدم إمكان الالتزام بالمبدأ الذي قرره التفكيكيون، وهو رفض التأويل بكل أشكاله[3]، فقال «رفض مختلف أشكال التأويل في المبدأ أعلاه، يحتوي علىٰ نوع من المسامحة، ذلك أنه عندما يبدو لنا تأويل اقتضته الضرورة العقلية أو النقلية، أو مطلق التأويلات الإسنادية والأدبية، مثل «وجاء ربك» فإننا نقبله ونقر به، ذلك أن هذا النوع من التأويل ليس من تلك التأويلات الفلسفية والعرفانية والعصرية التي تحدث انقلابًا في بناء المراد القرآني برمته، وتكون منسجمة مع الموازين الخاصة»[4].

وهناك عدة شروط لابد منها لجواز التأويل عند التفكيكيين، وقد أشار إليها كل من محمد رضا حكيمي، وحسن الكاشاني، وهي[5]:-

- وجوب التدقيق في باقي الآيات والاحاديث، فربما قادنا ذلك الىٰ الظفر بالمعنىٰ الظاهري للنص دون حاجة الىٰ التأويل.

- لابد أن يكون التأويل علىٰ قدر الضرورة، ومقتصرًا علىٰ الموضع الذي يبدو فيه لازمًا، فلا يتجاوزه الىٰ مواضع أخرىٰ، فلا تأول مثلا جميع الآيات والروايات، لأن الضرورة دعت في الحالة الفلانية الىٰ التأويل.

---

(١) انظر حسن إسلامي: المدرسة التفكيكية، قراءة نقدية في البناءات النظرية ص١٦٦.

(٢) المصدر السابق ص١٦٩، ١٧٠.

(٣) انظر حسن إسلامي: المدرسة التفكيكية عرض ودراسة ضمن قراءات معاصرة في النص القرآني ص١٧٢.

(٤) حسن إسلامي: المدرسة التفكيكية، قراءة نقدية في البناءات النظرية ص١٤٣.

(٥) انظر حسن كاشاني جدلية الدين والفلسفة ١٨/٢، ومحمد رضا حكيمي: الاجتهاد التحقيقي ص٩٨.

- من المهم جدًا أن لا يأتي التأويل متناقضًا أو غير متجانس مع الفضاء المعارفي للقرآن، وبهذا يكون من الشطط الخطير التعاطي مع القرآن والسنة بحسب ما تمليه علينا أذواقنا الفلسفية والعرفانية والعلمية، فنسارع الیٰ تأويل كل آية أو حديث لتنسجم مع مشربنا المشائي أو الإشراقي أو العرفاني.

- أن تكون نسبة الظواهر المنصرفة عن ظاهرها أقل بكثير من الظواهر التي بقيت علىٰ حالها دون تأويل، فيكون ذلك من الحالات الطارئة الثانوية.

- أن لا يترتب علىٰ التأويل خروج كلام المتكلم عن حدود الحكمة والدخول في نطاق العبث، بحيث إذا حملنا الكلام الظاهر علىٰ معنىً ليس بينه وبين الوجه المحمول عليه أي ترابط، لكان اللازم منه كون المتكلم عابثا لاهيا، حيث يتكلم بما لا فائدة فيه بل الفائدة في عكسه.

ومع أن الشروط المذكورة تكفكف كثيرا من غلو المتأولين، لكن حكيمي وغيره من التفكيكيين لم يلتزموا بما قرروه من ضوابط للتأويل، أو محاولة لتقييد دائرته، بل نجد كثيرا من المخالفة للتأصيل النظري، ومن ذلك مثلا خوض حكيمي في تأويل سورة القدر، مسندًا تأويله هذا إلىٰ أحاديث غير معتبرة، حيث اعتمد علىٰ مرويات راو مطعون فيه من قبل الشيعة أنفسهم[1].

ويبقىٰ في نهاية كلامنا عن الموقف التفكيكي من التأويل -والذي يعد مختلفا بصورة واضحة عن مدارس شيعية أخرىٰ أسرفت في التعويل عليه- أن نشير إلىٰ أن هذا الموقف وإن حاول ضبط باب التأويل ووضع شروط محكمة لاستعماله، إلا أن كل هذا التنظير سوف يصطدم بأصول تفكيكية أخرىٰ تجعله قليل الفائدة.

وأعني بذلك تعويل الشيعة علىٰ كتب الحديث، ووجوب الرجوع إلىٰ نصوص الأئمة، وفهم الشرع من خلالها، وجعلها المعيار في التفرقة بين المحكم

(١) انظر حسن إسلامي: المدرسة التفكيكية، قراءة نقدية في البناءات النظرية ص١٤٢.

والمتشابه، والحجة في تفسير المتشابهات جميعها، وحرمة الرجوع لغيرهم في هذا الباب، ويضاف لذلك اعتناق التفكيكيين للعقائد الشيعية الأساسية كالإمامة والنص والوصية والغيبة والرجعة وغيرها.

ولا شك أن التعويل علىٰ المرويات من جهة، والتسليم بالعقائد الشيعية ذات الطابع الخرافي من جهة أخرىٰ، لابد أن يوقع صاحبه فيما لا يحصىٰ من التأويلات الفجة، والمباينة لصحيح المنقول وصريح المعقول.

وهذا المسلك يذكرنا بما دار من خلاف بين الأخباريين والأصوليين حول منهجية فهم القرآن وحجية ظواهره، فعلىٰ الرغم من كل ما ثار حول هذه القضية من خلافات وردود متبادلة لم تخل من الحدة وإطلاق الاتهامات، فإن المدرستين قد اتفقتا علىٰ القول بأن الإمام قرآن ناطق، وأنه المختص بفهم القرآن وتأويله، كما يلاحظ أن كتبهم قد اكتظت بتأويلات عديدة لآيات القرآن الكريم، تطرح المعنىٰ الظاهر جانبا، وتصرف ألفاظ الآيات عما يتبادر إلىٰ الفهم منها لأول وهلة، ثم تصرفها إلىٰ معان بعيدة جدا تنصر المذهب الشيعي وآراءه حول الإمامة وما تفرع عنها من مسائل، ولا يوجد ما يشهد لهذه التأويلات سوىٰ مرويات ونقول منسوبة لأئمة أهل البيت مطعون في ثبوتها سندا، وفي مضامينها معنىٰ ومتنا[1].

وإذا كان مثل هذا الأمر واضحا وذا شواهد جمة لا تثير استغرابا في كتب الأخباريين المشككين في حجية الظواهر، فإن كتب الأصوليين بدورها لا تخلو من شواهد عديدة[2]، وإذا أخذنا مثالا لذلك من تفسير أحد أعلام المذهب الاثني عشري، وهو الطوسي الملقب بشيخ الطائفة، فسوف نجده في تفسير التبيان يورد بعض الآيات التي تصف القرآن بأنه عربي مبين، وأنه تبيان لكل شيء ثم يعقب علىٰ ذلك بتعقيب مهم فيقول «فكيف يجوز أن يصفه بأنه عربي مبين،

---

(١) انظر الصراع بين الأخباريين والأصوليين ص٧٢، ٧٣.

(٢) انظر المصدر السابق ص٧٣، ٧٤.

وأنه بلسان قومه، وأنه بيان للناس ولا يفهم بظاهره شيء؟ وهل ذلك إلا وصف له باللغز والمعمىٰ الذي لا يفهم المراد به إلا بعد تفسيره وبيانه؟ وذلك منزه عن القرآن»[1]، لكن الطوسي رغم تأكيده علىٰ حجية ظواهر القرآن، يعود في جانب التطبيق العملي ليعرض عن تلك الظواهر، ويحمل الآيات علىٰ معان بعيدة جدا كي تشهد لقضية الإمامة وما تفرع عنها[2].

ويتكرر لدىٰ بعض أعلام المدرسة الأصولية المعاصرين نفس المنحىٰ التأويلي لظواهر القرآن، فقد أورد محمد حسين الطبطبائي في تفسيره الميزان كثيرا من التفسيرات الباطنية، ناقلا إياها من تفاسير المتقدمين دون رد أو نقد[3]، وأما الخميني فقد توسع جدا في عدد مستويات المعاني الباطنية للقرآن فلم يقصرها علىٰ سبعة كما هو مشهور عند غيره، وإنما أوصلها إلىٰ سبعين، فقال: إن «للكتاب التدويني الإلهي بطونًا سبعة باعتبار، وسبعين بطنًا بوجه لا يعلمها إلا الله، والراسخون في العلم»[4].

وكل ما سبق يؤكد أن التزام أصول المذهب الشيعي الكبرىٰ، وإضفاء العصمة علىٰ الأئمة، وإيجاب العمل بمروياتهم التي تكتظ بها كتب الشيعة، واعتقاد ثبوتها عنهم، كل ذلك لابد أن يوقع أصحابه في التأويل الفاسد، وإن تفاوتت المواقف بين مستقل ومستكثر.

وهذا ما حصل مع التفكيكيين الذين نقدوا تأويلات المدارس الشيعية الأخرىٰ نظريا، لا سيما المدارس الفلسفية والعرفانية، لكنهم لم يستطيعوا الالتزام الصارم بمواقفهم النظرية تلك لاصطدامها مع ثوابت اعتقادية في التشيع الاثني عشري.

---

(١) الطوسي: التبيان في تفسير القرآن ١/ ٤.

(٢) وانظر نماذج أخرىٰ كثيرة عند د السالوس: أثر الإمامة ص٢١٥.

(٣) انظر الطباطبائي: تفسير الميزان ١/ ٣٤، ١٩/ ١٠٣، و/ د. القفاري: أصول مذهب الشيعة ٣/ ١٠٥٧، و/ د. فهد الرومي: اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر ص٢٢٤.

(٤) الخميني: شرح دعاء السحر ص٩٦.



المبحث السادس
الموقف من العقل، وعلاقته بالنقل

يعد الموقف من العقل، وتصور طبيعته، والاعتداد به، وحدود عمله وعلاقته بالمصادر المعرفية الأخرىٰ أصلا منهجيا مهما تتمايز من خلاله المدارس العقدية والكلامية المختلفة، ويمثل طابعا أساسيا لها، ويترتب عليه الكثير من الآراء والمواقف التفصيلية، بحيث يتعذر وجود اتجاه ما لا يحدد موقفه من تلك المسائل.

وقد ثار خلاف كبير داخل التشيع الاثني عشري بين الأخباريين والأصوليين حول حجية الدليل العقلي[1] وتباينت آراء الأخباريين والأصوليين تباينا واضحا

(١) لن نطيل كثيرا حول دراسة هذا الموضوع، فقد كتبت فيه دراسات عديدة، وانظر علىٰ سبيل المثال:- د. رشدي عليان: دليل العقل عند الشيعة الإمامية ص١٠٣، و/ د. إيمان العلواني الأدلة العقلية علىٰ الإمامة ص١٢١، ومصادر التلقي ٢/٧٧٦، وورأفت الأشقر: أثر عقيدة الإمامة علىٰ مصادر العقيدة عند الشيعة ص٢٣٨، ٢٤٥، وأحمد قوشتي: الصراع بين الأخباريين والأصوليين ص٩٧، ومحمد عبد المحسن الغراوي: مصادر الاستنباط بين الأصوليين والأخباريين ص٢٠٥، وعمار أبو رغيف: الأسس العقلية دراسة في المنطلقات ص٩٩، ومالك وهبي: ودور العقل في تشكيل المعرفة الدينية ص١٢٠، ومحسن آل عصفور: معالم المدرسة العلمية لصاحب الحدائق ص٣٤٦، وكمال الحيدري: مفاصل إصلاح الفكر الشيعي ص٢٢٣، ٢٤٤، و/ د. حسين المدرسي: تطور المباني الفكرية للتشيع ص١٦٨، وحيدر حب الله: نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي ص٢٣٢.

في تلك القضية، وهل يعتبر العقل مصدرا من مصادر الاستدلال وأصول التشريع يضاف إلىٰ الكتاب والسنة، أم أنه لا يعتبر مصدرا مستقلا، ولا يجوز التعويل عليه في استنباط الأحكام، مع ملاحظة أنهم لم يتفقوا علىٰ المراد بالعقل تحديدا «وكلماتهم في ذلك مختلفة جدا، وفي بعضها خلط بين العقل كمصدر للحجية في كثير من الأصول المنتجة للحكم الشرعي الفرعي الكلي أو الوظيفة، وبين كونه أصلا بنفسه، يصلح أن يقع كبرىٰ لقياس استنباط الأحكام الفرعية الكلية كالكتاب والسنة علىٰ حد سواء»[1].

وإجمالا نستطيع أن نقول إن الاثني عشرية قد اختلفوا في هذه القضية علىٰ قولين أساسيين:-

الأول: قول الأصوليين -ممن يظهر بوضوح تأثرهم بالفكر الاعتزالي- وهم يرون أن العقل حجة شرعية، ومصدر معتبر، ودليل من أدلة استنباط الأحكام الشرعية، كما أنه المصدر الأول والأساسي في أصول الدين[2].

والثاني: قول الأخباريين، وهم يرفضون اعتبار العقل مصدرا مستقلا، ودليلا معتبرا في استنباط الأحكام الشرعية، لأن مناط التكاليف كلها السمع، ولا يمكن للعقول وحدها أن تستقل بإدراكها.

وقد حدث نوع من التشنيع المتبادل بين المدرستين، فالأخباريون يتهمون الأصوليين بالتعويل علىٰ العقل، ونبذ المرويات الواردة عن الأئمة[3]، وفي المقابل دأب نفر من الأصوليون علىٰ وصف الأخباريين بمعاداة العقل ومحاربته ورفض توظيفه وأنهم «قاوموا دور العقل في مختلف الميادين، ودعوا إلىٰ

(١) محمد تقي الحكيم: الأصول العامة للفقه المقارن ص٢٧٩، وانظر د رشدي عليان: دليل العقل عند الإمامية ص١٠٥.

(٢) انظر محمد مهدي النراقي: جامع السعادات ١/١١٧، ومحمد تقي الحكيم: الأصول العامة للفقه المقارن ٢٩٩.

(٣) انظر الأسترابادي: الفوائد المدنية ص٧٧.

الاقتصار علىٰ البيان الشرعي فقط، لأن العقل عرضة للخطأ، وتأريخ الفكر العقلي زاخر بالأخطاء، فلا يصلح لكي يستعمل أداة إثبات في أي مجال من المجالات الدينية»[1].

وفي ظني أن ذلك كله من قبيل اللدد في الخصومة، ومحاولة تشويه المخالفين، ومن الواضح أن الأخباريين لا يرفضون العقل في حد ذاته[2]، ولا يرفضون اعتباره وسيلة للفهم، وإنما يرفضون عده مصدرا مستقلا للأحكام الشرعية التي تقتصر عندهم علىٰ المنقول عن أئمتهم الاثني عشر، وهي نتيجة طبيعية مستخلصة من حقيقة المذهب الاثني عشري، وأصوله الفكرية، والروايات الواردة في أصح مصادره الحديثية[3]، ويضاف لذلك أن الأخبارية ليست علىٰ مرتبة سواء في موقفهم من العقل، بل ثمة تفاوت بين رجال تلك المدرسة في بعض التفاصيل، حيث وجد من بينهم الأشد إنكارا لدور العقل إلىٰ حد تجريح القائلين به مثل الأسترابادي، ومنهم من موقف أقل حدة مثل البحراني صاحب الحدائق الناضرة[4].

وهذا التصور لطبيعة الخلاف بين المدرستين في الموقف من العقل يدلل علىٰ تحامل الأصوليين تجاه الأخباريين، مع أنهم ليسوا أحسن حالا منهم بكثير، وقد شن مرتضىٰ مطهري هجوما شديدا علىٰ الموقف الأخباري من العقل، وشبهه بموقف النصارىٰ الذين نحوا العقل عن مجال الدين، وقبلوا عقائد خرافية ومما زاد الأمر سوءا أن بعض الدجالين استغلوا «هذه الحالة، ودسوا في الروايات ما شاؤوا من الأكاذيب، دون أن يواجهوا أية معارضة من الإخباريين . . وسبب هذا

---

(١) محمد باقر الصدر: المعالم الجديدة للأصول ص٤٢.

(٢) انظر د رشدي عليان: دليل العقل عند الإمامية ص١٠٣.

(٣) الصراع بين الأخباريين والأصوليين ص١٠٠.

(٤) انظر مالك وهبي: ودور العقل في تشكيل المعرفة الدينية ص١٩٩-٢٠١.

الموقف جلب العار علينا حقا؛ ولولا معارضة المجتهدين لهذا التيار لكان يثير المتاعب للمسلمين حتىٰ يومنا هذا»[1].

والعجيب حقا أن الكثير من رجال الأصوليين قد تبنوا كما هائلا من الخرافات والأساطير التي اكتظت به كتب التشيع، ولم تمنع عقلانيتهم المزعومة من إنكارها، بل إن عقائد أساسية يقوم عليها بنيان التشيع كالنص والوصية والرجعة وعصمة الأئمة وصفاتهم وخصائصهم لا تعدو أن تكون مجرد أساطير[2] وإن غلفت بغلاف عقلاني.

ولم يقتصر الغلو الشيعي في الأئمة وخصائصهم علىٰ علماء المذهب المتقدمين، ولا علىٰ الأخباريين[3]، وإنما استمر بصورة أو بأخرىٰ لدىٰ بعض مرجعياتهم المعاصرة، وعلمائهم البارزين مثل كاظم الكفائي، والخنيزي، ولطف الله الصافي[4]، فضلا عن آية الله الخميني، ممن تبنوا نفس المقولات القديمة، وأضفوا علىٰ الأئمة صفات خارقة وأسطورية[5].

ومما يجدر ذكره هنا أنه قد ظهر من بين مراجع الشيعة من ينتقد كلا الموقفين -الأخباري والأصولي من العقل- ومن هؤلاء كمال الحيدري، والذي يرىٰ أن كلتا المدرستين قد قصرتا في التعامل مع العقل «فالمدرسة الأخبارية لا تؤمن بالدليل العقلي المنتج للمعارف، ولكنها تؤمن بالعقل كأداة فهم وتفسير،

---

(١) مهدي جهرمي، ومحمد باقري: نقد الفكر الديني عند مطهري ص١٤٢.

(٢) انظر د عبدالله الدعجاني: عقلنة الأسطورة، قراءة نقدية للتناقض المنهجي في أصول عقيدة الشيعة الاثنىٰ عشرية، مركز تكوين، الطبعة الأولىٰ، ١٤٣٥هـ-٢٠١٤م.

(٣) انظر بحثنا نظرية الإمامة وأثرها في التأويل ص١٩٨.

(٤) انظر د ناصر القفاري: مسألة التقريب ٢/٦٨.

(٥) وقد بلغ الشطط بالخميني أن يقول «إن من ضروريات مذهبنا، أن لأئمتنا مقاما لا يبلغه ملك مقرب، ولا نبي مرسل، وبموجب ما لدينا من الروايات والأحاديث، فإن الرسول الأعظم، والأئمة كانوا قبل هذا العالم أنوارا، فجعلهم الله بعرشه محدقين، وجعل لهم من المنزلة والزلفىٰ ما لا يعلمه إلا الله» الحكومة الإسلامية ص٥٢.

ولذلك فهم يرفضون علم أُصول الفقه وعلم الكلام وعلم الفلسفة، بل يرفضون كل علم فيه مسحة عقلية؛ بمعنىٰ أن يكون العقل منتجًا للمعرفة والدليلية»[1]. وأما المدرسة الأصولية فإن أصحابها في رأي الحيدري «يؤمنون علىٰ المستوىٰ النظري بالعقل المنتج للمعارف، ولكنهم في دائرة العمل لا يتعاطون مع العقل كمنتج للمعرفة إلا في حدود علم أصول الفقه وفيما عدا ذلك فهم يتعاطون مع العقل كأداة للفهم كما هو حال الأخباريين، فيكون الفارق بينهما صوريا وليس عمليًا»[2].

وإذا ما انتقلنا إلىٰ الموقف التفكيكي من العقل وحجيته، فسوف نجدا لديهم اهتماما كبيرا بهذا الموضوع، وتناولا مطولا للعديد من قضاياه، مثل الكلام عن مفهومه، وحجيته، ومجالات عمله، وعلاقته بالمصادر المعرفية الأخرىٰ، وتفاوت النفس والعقل في المادية والتجرد، ومدركات العقل في نطاق الواجبات والمحرّمات الذاتية التي يحكم بها العقل، والقبح والحسن المطلقين العقليين في الأفعال والأعيان، ومكانة العقل في معرفة الله، ودوره في معرفة الأنبياء والرسل، وأحكام القطع واليقين وحجيتهما العقلائية، وحجية العقل الذاتية، والعقل الفطري، والعقل المصطلح، وتعارض العقل والنقل، والعلم، والعلم الحصولي والحضوري، والكشف والشهود والعقل، وغير ذلك من مسائل[3].

وهذا الاهتمام بالعقل من قبل التفكيكيين ليس بمستغرب، فتحديد الموقف من العقل يعد مكونا أساسيا في البناء المنهجي لأية مدرسة فكرية، ويضاف لذلك ما وجه إليهم من اتهامات بأنهم من الأخباريين أصحاب الموقف المعروف من العقل، مما دفعهم لبيان مفارقتهم للمنهج الأخباري من جهة، وبيان مكانة العقل عندهم من جهة أخرىٰ.

---

(١) كمال الحيدري: مفاصل إصلاح الفكر الشيعي ص٢١٣.

(٢) المصدر السابق ص٢١٣.

(٣) انظر علي الميانجي: المدرسة التفكيكية، الأسس والبناءات والمقولات ص٣٩.

ومن الواضح أن هناك فارقا واضحا بين الموقف الأخباري والتفكيكي من العقل، كما أن هناك اختلافا في العوامل التي دفعت الأخباريين لنقد العقل عن العوامل التي دفعت التفكيكيين لنقد الاتجاهات العقلانية الفلسفية.

وفي ظني أن موقف الأخباريين كان منصبا علىٰ العقل الأصولي ودوره في استنباط الأحكام، فهي مسألة داخل إطار المنظومة الفقهية وقبلها العقدية، أما التفكيكيون فنظرتهم أوسع، حيث صار النقاش في مصادر تحصيل المعرفة عموما ودور العقل منها، لا سيما مع ما عرف عنهم من عدم رفض الفلسفة والنظر العقلي في حد ذاته، بل فصل مساره عن المعرفة القرآنية.

وقد حرص حكيمي علىٰ تبرئة مدرسته التفكيكية من تهمة معاداة العقل، ورد علىٰ من يقولون «إن المدرسة التفكيكية مضادة للعقل، وإنها لا تناقش الأفكار أو تدرسها، فإنه ليس له فهم لكبار علماء المدرسة؛ والطبيعة الخاصة لأفكارها ومفاهيمها. التفكيكيون ليسوا ضد الفلسفة، بقدر ما أن الخلط والتأويل المفرط للحقائق الدينية من خلال المنظور الفلسفي -بغض النظر عن أي فلسفة كانت- هو الذي لا يقبلونه»[1] ويفهم من هذا التعليق لحكيمي وكلامه في مواضع أخرىٰ من كتبه -كما ذكر المستشرق روبرت غليف- أنه لا يرغب «أن يبدو علىٰ أنه مناهض للفكر، وبلا شك ثمة عنصر هنا، هو أنه يود فصل المدرسة التفكيكية عن صورة المدرسة الإخبارية»[2].

وفي سياق عرض المستشرق روبرت غراف لموقف التفكيكيين من العقل، ومدىٰ قربه أو بعده من الموقف الأصولي أو الأخباري، أشار إلىٰ أن دور العقل في العلوم الدينية عندهم ليس مرفوضا وإنما أعيد تعريفه، فهو ليس مستقلا ولا موضوعيا بحيث يعمل منفصلا عن الفرد، بل هو شيء وضع في الفرد من قبل الله[3]، ويشهد لذلك حرص التفكيكيين علىٰ تبني مفهوم للعقل يختلف عن

(١) روبرت غليف: الاستمرارية والإبداع في الفكر الشيعي ص٤٩.

(٢) المصدر السابق ص٤٩.

(٣) انظر روبرت غليف: الاستمرارية والإبداع في الفكر الشيعي ص٤٩.

مفهومه لدىٰ الاتجاه الفلسفي أو الاتجاه الأخباري، حيث جلب عليهم مبدأ الفصل بين المعارف هجوما شديدا من خصومهم، الذين اعتبروهم «حركة أخبارية، سلفية، ظاهرية، متزمتة، وهو ما أنكرته المدرسة التفكيكية بقوة[1].

ولدىٰ مؤسس التفكيكية الأصفهاني نجد نقدا للرؤية الفلسفية للعقل، وأنها تشكل حجابًا يمنع من الوصول للحق ويزيد من الضلال والتيه[2]، كذلك نبه التفكيكي حسن علىٰ مرواريد إلىٰ أن المقارنة بين ما قاله الفلاسفة في شأن العقل وحقيقته، يختلف عما نطق به الكتاب والسنة وأقوال الأئمة عندهم بما يؤكد «أن الحقيقة التي سموها بالعقل أجنبية عن الحقيقة المسماة في الروايات -بل وعند العرف أيضا- بالعقل»[3].

وثمة تعريفات عديدة قدمها رجال التفكيكية للعقل ومنهم الأصفهاني[4]، ومحمد باقر الميانجي[5]، ومحمد رضا حكيمي[6]، وغيرهم[7]، ونجد فيها تنبيها علىٰ أن مفهوم العقل الذي يعتبرونه حجة وبرهانًا أوسع دائرة من معناه عند المناطقة أو الفلاسفة، فهم يطلقونه[8] علىٰ كل ما يوضح الأمر، ويصح أن يحتج به، سواء كان مؤلفًا من القضايا أم لا[9].

وهذا المفهوم الذي قرره التفكيكيون لا يعني أنهم يرفضون بإطلاق الاعتماد علىٰ المنطق الأرسطي، وإنما يرفضون حصر الحجة والبرهان فقط فيما اصطلح

---

(١) انظر حيدر حب الله: المدرسة التفكيكية وسؤال المنهج، ضمن المدرسة التفكيكية وجدل المعرفة ص١٢.

(٢) انظر زكريا داود: المدرسة التفكيكية والتأصيل للعقل الشيعي، مجلة البصائر العدد ٣٥ ص٨٣.

(٣) علي مرواريد: تنبيهات حول المبدأ والمعاد ص١٧.

(٤) انظر الأصفهاني: أبواب الهدىٰ ص١٤١.

(٥) انظر محمد باقر الميانجي: توحيد الإمامية ص٢١.

(٦) انظر محمد رضا حكيمي: الاجتهاد التحقيقي ص٦٩، ٧٠.

(٧) انظر زكريا داود: المدرسة التفكيكية والتأصيل للعقل الشيعي، مجلة البصائر العدد ٣٥ ص٨٢.

(٨) انظر مرواريد: تنبيهات حول المبدأ والمعاد ص١٢، ١٣.

(٩) انظر زكريا داود: المدرسة التفكيكية والتأصيل للعقل الشيعي، مجلة البصائر العدد ٣٥ ص٧٥.

عليه بالمنطق، كما يرفضون القول بأن فهم النص الديني يحتاج إلىٰ آليات المنطق الأرسطي، وهو ما يعتبره الميرزا الأصفهاني بمثابة هدم لكل أبنية المعارف الدينية، ويؤدي إلىٰ تأويل النص الديني، وخروجه في التفهيم عن طريقة العقلاء، مما يؤدي إلىٰ نقض الهدف من بعثة الرسول ﷺ[١]، وقد نبه حكيمي علىٰ أن مفهوم التعقل أعم من التفلسف، وليس كل من رفض الفلسفة ضد العقل[٢]، كما أشار أيضا إلىٰ أن التفكيكيين حين ينادون بضرورة فهم العقائد بمنهج عقلاني، وبعيدا عن التقليد، فإنهم يقصدون بذلك «العقل الإنساني ذاته، الذي يعد الحجة الباطنة علىٰ الإنسان، دون المعقولات والمعلومات التي يحملها الفرد، والتي غالبا ما تكون ناقصة ومتحولة»[٣].

وبهذا يظهر وجه التشابه ووجه الاختلاف بين الموقفين الأخباري والتفكيكي من العقل، فكلا الموقفين يرفض العقلانية الفلسفية، لكن التفكيكية ترىٰ أن الأخباريين أخطأوا في تقديم البديل الصحيح، ويزعمون أنهم قاموا بتلك المهمة، حيث رفضوا النسق الفلسفي للعقل وقدموا مفهوما جديدا متسقا مع ما اعتبروه نصوص أئمة أهل البيت[٤].

وبعد التقرير السابق لمجمل آراء المدرسة التفكيكية من العقل وحجيته، فلا بأس أن نشير إلىٰ بعض المواقف والآراء التفصيلية لأبرز رجال المدرسة، وإذا بدأنا بمؤسسها الميرزا الأصفهاني[٥] فسوف نجد أن حجية العقل عنده من

---

(١) انظر الميرزا الأصفهاني: أبواب الهدىٰ ص٩٩، وزكريا داود: المدرسة التفكيكية والتأصيل للعقل الشيعي، مجلة البصائر العدد ٣٥ ص٧٥، ٧٦.

(٢) انظر محمد رضا حكيمي: الاجتهاد التحقيقي ص٦٩.

(٣) المصدر السابق: ص٧٠.

(٤) انظر محمد رضا إرشادي: فهم النص الديني رؤية علىٰ ضوء المدرسة التفكيكية ضمن دراسات في تفسير النص القرآني ٢/ ٦١.

(٥) انظر في الكلام عن العقل عند الأصفهاني: بحث العقل في فكر الميرزا مهدي الأصفهاني لمحمد بني هاشم، ضمن كتاب ميرزا مهدي الأصفهاني رائد التفكيك في المعرفة الدينية ص١٣٥.

الأمور المقطوع بها، ولا خلاف حولها، بل إن كلامه لا يخلو من مبالغة وفجاجة في التعبير، ربما لا تتماشىٰ مع الأصول العامة للتفكيكية، لكن التفكيكيين يوجهون ذلك بأن مفهومه للعقل يختلف عن المفهوم الفلسفي الشائع، وقد تناول الأصفهاني الكثير من القضايا التي تتعلق بالعقل، مفهوما ووظيفة، كما تناول قضية الحسن والقبح العقليين الذاتيين وغيرها[١]، وكما يقول الميانجي فإنه «لو جمعت ودونت نظريات الميرزا الأصفهاني وآراؤه في العقل وقيمته ودوره، لبلغت كتابًا مستقلا»[٢] ومن هذا القبيل ما ذكره في مقدمته لكتاب مصباح الهدىٰ من التعويل علىٰ المعرفة العقلية وأحكامها، ومعرفة الفطريات العقلانية، إلىٰ جانب سائر الحجج والأسس الشرعية، مبادئ للفقه الإسلامي[٣].

وبعد الأصفهاني واصل رجال التفكيكية تقريراتهم حول مكانة العقل وحجيته، حيث أشاد مجتبىٰ القزويني بالعقل ومكانته الرفيعة، بوصفه نبيا باطنيا، وهكذا الحال مع جواد آغا الطهراني، حيث تحدث في فصلين عن مكانة العقل والعلم، والحسن والقبح الذاتيين في مذهب الإمامية[٤]، واستنكر حسن علي مرواريد ما نسب للبعض من إنكار حجية العقل أو التشكيك فيها، مع معارضة ذلك لما ورد في القرآن من حث للناس علىٰ التعقل، ووعيد من تركه ومدح أولىٰ العقول[٥]، كذلك نسب جعفر سيدان لكافة المدارس الفكرية القول بحجية التعقل والإدراك العقلي في الجملة[٦]، وإن كان يرىٰ أن هذا الإقرار بحجية العقل

---

(١) انظر علىٰ سبيل المثال الميرزا الأصفهاني: غاية المنىٰ ص٨٩، وأبواب الهدىٰ ص١٥٠، ٢٩٣، وأصول الوسيط ص٩٨٧ نقلا عن بحث الاتجاه الأصولي عند الأصفهاني لحسين مفيد، ضمن كتاب ميرزا مهدي الأصفهاني رائد التفكيك في المعرفة الدينية ص٢٠٥، ٢٠٦، وزكريا داود: المدرسة التفكيكية والتأصيل للعقل الشيعي، مجلة البصائر العدد ٣٥ ص٧٤.

(٢) علي الميانجي: المدرسة التفكيكية، الأسس والبناءات والمقولات ص٣٨.

(٣) المصدر السابق ص٣٣.

(٤) المصدر السابق ص٣٨.

(٥) انظر مرواريد: تنبيهات حول المبدأ والمعاد ص١٦، ١٧.

(٦) انظر جعفر سيدان: المعرفة الدينية ص٦، ١٩.

لا يبرر الغلو فيه، أو إخراجه عن طوره وحدود عمله المناسبة له، ولا سيما في القضايا التي ليس للعقل فيها نصيب، ولا يمكنه أن يدركها أو يحيط بها علما، من قبيل المسائل المرتبطة بالمعاد والعوالم بعد هذا العالم، أو العوالم السابقة وما إلىٰ ذلك، فيجب الاستفادة من الوحي والوقوف عليه[1].

ونختم الكلام عن موقف التفكيكيين من العقل بالإشارة إلىٰ أن كلامهم في هذا الباب لم يخل -كالعادة- من ظهور نزعتهم المذهبية الشيعية، سواء في نوعية الأدلة التي ساقوها للتدليل علىٰ مكانة العقل، واستشهادهم بالمرويات عن أئمتهم[2]، أو من حيث ربطهم مفهوم التعقل المحمود بكونه تابعا للحجة الظاهرة من الكتب والنبي أو الوصي[3]، كما أنهم فرقوا بين الاجتهاد وإعمال العقل في كل من ميدان العقائد والفقه، فالاجتهاد في العقيدة عندهم معناه الاستدلال وليس الاستنباط، أي أن علينا معرفة عقيدتنا بطريقة استدلالية، نستخدم فيها عقولنا وامكانياتنا البرهانية، لا أن نستخرج عقائد من عند أنفسنا، أو نخلط مفاهيم وافكارًا وضعية بالوحي السماوي، ثم نقول هذا هو الاستنباط الذي توصلنا إليه[4].

العلاقة بين النقل والعقل عند التفكيكيين

لا يكتمل بيان موقف التفكيكيين من العقل ومكانته، والاعتداد به مصدرا معرفيا معتبرا إلا بتناول قضية محورية ذات صلة وثيقة بهذا الباب، وهي علاقة العقل بالنقل، وهل هي علاقة توافق وتعاضد، أم صراع وتعارض، ثم علىٰ فرض وقوع التعارض، فهل هو حقيقي أم توهم، ومن الذي يقدم حينئذ علىٰ الآخر؟.

---

(١) انظر جعفر سيدان: خراسان ومدرسة المعارف الإلهية ص١٦.

(٢) انظر حكيمي: الحياة ١/١٣٨.

(٣) المصدر السابق ١/١٣٨، ١٣٩.

(٤) المصدر السابق ص٩٤.

وقد شغلت تلك القضية اهتمام جل الفرق الكلامية المختلفة -إن لم يكن كلها- ولا نكاد نجد فرقة لم تتخذ منها موقفا ما، وتعبر عنه نظريا أو عمليا، وكما هي عادة الشيعة في الانقسام والاختلاف فقد تباينت مواقفهم تجاه تلك المسألة[(١)].

فهناك من قال بتقديم الدليل النقلي مطلقًا، مهما كانت درجته من صحة أو ضعف، وهذا القول هو المشهور عن الأخباريين، وهناك من قالوا بتقديم الدليل العقلي علىٰ النقلي مطلقا، مع تأويل النقل عند التعارض، وهذا ما ذهب إليه جل الأصوليين، وقد أشار البحراني إلىٰ شيوع القول بتقديم العقل علىٰ النقل عند رجال الإمامية، لا سيما الأصوليين منهم فقال «اشتهر بين أكثر أصحابنا الاعتماد علىٰ الأدلة العقلية في الأصول والفروع، وترجيحها علىٰ الأدلة النقلية، ولذا تراهم في الأصولين: أصول الدين وأصول الفقه، متىٰ تعارض الدليل العقلي والسمعي قدموا الأول، واعتمدوا عليه، وتأولوا الثاني بما يرجع إليه وإلا طرحوه بالكلية»[(٢)].

أما عن موقف التفكيكيين من قضية العلاقة بين النقل والعقل، فقد تناول أكثرهم هذا الموضوع مدركين دقة البحث فيه، وأهميته، وآثاره الخطيرة، وفي ذلك يقول الميانجي «تعارض الدليل النقلي الذي يوجب القطع، مثل محكمات الكتاب وقطعيات السنن والظواهر المتواترة، مع الدليل العقلي القطعي من أغمض المسائل العلمية، وقد وقع التشاجر والتنازع بين الأعلام في ترجيح أحد الدليلين، والأسف أنه لم يتبين منهج البحث، ولم يتضح في هذه المسألة طريقة التحقيق والتنقيح، مع أن لهذا البحث آثارا مهمة في أصول الدين وفروعه»[(٣)].

---

(١) انظر د إيمان العلواني: مصادر التلقي وأصول الاستدلال العقدية عند الإمامية ٢/٨١٧.

(٢) البحراني: الحدائق الناضرة ١/١٢٥.

(٣) محمد باقر الميانجي: توحيد الإمامية ص٣٩.

وثمة حالة واضحة من التذبذب في مواقف رجال التفكيكية من قضية العلاقة بين النقل والعقل، كما أن هناك اختلافا بين التقرير النظري والتطبيق العملي، ويبدو أن اتهامهم بمعاداة العقل والانتماء إلىٰ الأخبارية كانت عاملا مهما في حدوث ذلك كله، ويمكن أن نلخص أبرز مواقفهم في هذا الباب فيما يلي:-

أولا: تبنىٰ بعض التفكيكيين قانون التعارض الكلامي المشهور، والقائل بأن العقل إذا تعارض مع النقل قدم العقل وأول النقل، وممن قال بذلك حسن كاشاني، الذي ذهب إلىٰ أن «البرهان إذا أقيم علىٰ أمر، ثم ظهر في أحد النصوص الدينية خلاف ذلك، فلابد من تأويل ذلك النص أو طرحه»[1] وقد وصف هذا القانون وما يوجبه من صرف الظاهر وتأويله ليتوافق مع العقل بأنه «قاعدة مسلمة لدىٰ الجميع، حتىٰ الجماعة الأخباريّة»[2].

وممن صرح بتبنيه لهذا القانون أيضا محمد جعفر سيدان، الذي قرر أن ظاهر الدليل النقلي إذا كان مخالفًا للعقل النظري والمستقلات العقلية، أو الأدلة القائمة علىٰ الأسس البديهية، وكان الدليل النقلي قطعيًا فلابد من تأويله، أما إذا لم يكن الدليل النقلي صحيح السند ولم يكن واضح التأويل والتوجيه، فهو مردود ومطروح[3]، كذلك ذهب حكيمي إلىٰ أنه إذا وجد برهان بديهي يعارض المعنىٰ الظاهري للآية أو الحديث، فإن التأويل في مثل هذه الحالة يجوز، بل قد يجب، لكن هذه المواضع في رأيه قليلة جدا، كما أنه لابد من التدقيق في باقي الآيات والاحاديث، فربما قادنا ذلك الىٰ الظفر بالمعنىٰ الظاهري للنص دون حاجة الىٰ التأويل، كذلك لابد أن يكون التأويل علىٰ قدر الضرورة، ومقتصرًا علىٰ الموضع الذي يبدو فيه لازمًا، فلا يتجاوزه الىٰ مواضع اخرىٰ[4].

---

(١) حسن كاشاني: جدلية الدين والفلسفة ٢/١٦، ١٧.

(٢) المصدر السابق ٢/١٧.

(٣) انظر جعفر سيدان: خراسان ومدرسة المعرفة الإلهية ص٣٥، وميزان المعرفة ص٢٠.

(٤) انظر محمد رضا حكيمي: الاجتهاد التحقيقي ص٩٨.

ثانيا: لكن مع إقرار التفكيكيين بقانون التعارض، فإن بعضهم حرص علىٰ تخفيف وقعه، وتقييده بقيود كثيرة، وممن نحا هذا المنحىٰ في بعض كتبه جعفر سيدان، فمع قوله بقانون التعارض، وأنه إذا وجد اختلاف بين الوحي والعقل فإن العقل يقدم ويطرح النقل إلا إن كان السند قطعيا فيوجه النقل، إلا أنه استدرك علىٰ هذا الإقرار مشيرا إلىٰ «أنه لا يوجد هكذا مورد في مداركنا الوحيانية، وإذا وجد فقد وجهه الوحي بنفسه قبل أي توجيه»[1] وثمة تفصيل أوسع نجده عند الكاشاني، الذي أقر ابتداء بقانون التعارض واعتبره من القواعد المسلمة لدىٰ الجميع حتىٰ الأخباريين، لكنه وضع مجموعة من القيود تخفف من أثره، بحيث لا يكون «ذريعة لطرح كثير من النصوص الدينية، أو تأويلها لصالح ما يزعمون أنه برهان عقلىٰ عندهم، فلا يهتمّون بالنصوص الدينية لو خالفت برهانهم، وتشاهد هذه الحالة بوضوح عند جل الفلاسفة والمتصوفة إن لم نقل الكل»[2].

ثالثا: هناك من فسر الموقف التفكيكي علىٰ نحو آخر، وأن ما يقدمونه علىٰ النقل عند التعارض هو العقل الفطري وليس العقل النظري، وقد نفىٰ نجل محمد باقر الميانجي أن يكون والده من القائلين بتقديم النقل علىٰ العقل مطلقا فقال «نسب صاحب كتاب: الدين والفكر، لصاحب توحيد الإمامية -أي الميانجي- أن المقدم مع تعارض العقل والنقل هو النقل، وهي نسبة غير صحيحة، فقد ذكر في هذا الكتاب بصراحة ونص علىٰ أنه يقدم الدليل العقلي الفطري علىٰ النقل، بل لقد جرىٰ التشديد علىٰ ذلك، أما ترجيح العقل الاصطلاحي علىٰ المعارف الإلهية فهو مرفوض عنده، تمامًا كما هو رأي مرتضىٰ الأنصاري في مباحث القطع من كتاب فرائد الأصول»[3].

---

(١) جعفر سيدان: خراسان ومدرسة المعارف الإلهية ص١٦.

(٢) حسن كاشاني: جدلية الدين والفلسفة ٢/١٦.

(٣) علي الميانجي: المدرسة التفكيكية، الأسس والبناءات والمقولات ص٦٨.

وربما شهد لذلك أيضا نفي بعض رجالهم إمكان حصول التعارض بين العقل والنقل، وممن قال بذلك جعفر سيدان[1] كما أن للتفكيكي محمد باقر الميانجي تفصيلا مهما في هذا الباب، وتفرقة بين أنواع العقل الذي يدعي معارضته للنقل، وطبيعة المسائل التي يزعم وقوع التعارض فيها، حيث قسم العقل إلىٰ قسمين:

أحدهما العقل الفطري وهو لا يتعارض في شيء مع الدليل النقلي[2].

والثاني العقل الاصطلاحي، وهذا العقل أيضا لا تعارض بينه وبين النقل الوارد في باب الأحكام الشرعية[3]، ولا يجوز رد الأخبار لمخالفتها للعقل الاصطلاحي، بمعنىٰ أنه لا يصح رد الروايات لمخالفتها لفرضية مختلف فيها لم يقم عليها برهان حقيقي[4].

رابعا: من الأمور التي يلح عليها التفكيكيون محدودية العقل، وانحصار دوره في المعرفة بالله تعالىٰ علىٰ الأمور الكلية، أما التفاصيل فمردها إلىٰ النقل، وقد ذكر الأصفهاني أن معرفة الله ومعرفة كمالاته ممتنعة في العلوم الإلهية بنور العلم والعقل، فكيف بالتعقلات الخيالية والتوهمية، بل تنحصر معرفة ذاته وكمالاته وأفعاله بذاته تعالىٰ وبتعريفه جل شأنه[5]، وعلىٰ نفس المنوال ذهب حسن مرواريد إلىٰ أن عمل العقل في باب المعرفة بالله محصور في أمور محددة، ولا يصح له الخوض المطلق في هذا الباب، وإنما نصيبه المعرفة والاعتقاد بوجوده تعالىٰ، وثبوت الكمالات له[6].

---

(١) انظر جعفر سيدان: دروس عقائدية السنخية أم الاتحاد ص١٠، وميزان المعرفة الدينية ص١٩.

(٢) انظر محمد باقر الميانجي: توحيد الإمامية ص٣٩.

(٣) المصدر السابق ص٤٠.

(٤) انظر الميانجي: سد المفر علىٰ منكر عالم الذر ص٩٣.

(٥) انظر الميرزا الأصفهاني: أبواب الهدىٰ ص١٧٣.

(٦) انظر مرواريد: تنبيهات في المبدأ والمعاد ص٥٨، ٥٩.

ويتكرر الإلحاح علىٰ محدودية إدراك العقل لدىٰ تفكيكيين آخرين مثل باقر علم الهدىٰ[1]، وجعفر سيدان[2]، ومحمد رضا حكيمي الذي استدل علىٰ ذلك بشهادة الكثير من الأعلام من القدماء والمحدثين، ورأىٰ أن تضخيم دور العقل، والاتجاه نحو النزعة العقلية لا يعد في الواقع إلا ضربًا من ضروب مخالفة العقل نفسه[3]، ووظيفة العقل الحقيقية أن يرشد ويهدي إلىٰ الإيمان بالوحي في بداية الأمر، وبعدها تأتي مرحلة أخرىٰ يعجز فيها العقل عن كشف الحقائق بمفرده، ويتم التمسك بالوحي والاستضاءة بنوره لإدراك الحقائق[4]، مما يعني أن العقل بمجرده غير كاف في الهداية إلىٰ الصراط المستقيم علما وعملا، وإن كان نفي الكفاية لا يعني نفي التأثير، فاستعمال العقل أمر لازم، أما المغالاة في هذا الاستعمال فظاهرة خاطئة ومناقضة للعقل في ذاته، ولولا النقل لبقي العقل بعيدا عن الدين، بل ربما كان سببا في ألوان غريبة من الضلال[5]، ولهذا الكلام سوابق من نصوص الشيعة القدامىٰ، وقد نقل المفيد اتفاق الإمامية «علىٰ أن العقل محتاج في علمه ونتائجه إلىٰ السمع، وأنه غير منفك عن سمع ينبه العاقل علىٰ كيفية الاستدلال، وأنه لا بد في أول التكليف وابتدائه في العالم من رسول»[6].

خامسا: من الأمور التي انتقدها التفكيكيون بشدة: محاولات التوفيق بين الوحي والعقل التي سلكها الفلاسفة والعرفانيون، وجاروا بسببها علىٰ النقل وتأولوه، وخرجوا بنتائج مضادة لما جاء به النقل، وقد ساق جعفر سيدان،

(١) انظر باقر علم الهدىٰ: سد المفر ص٢٥.

(٢) انظر جعفر سيدان: ميزان المعرفة الدينية ص١١، والإشكالية المنهجية بين العقلين الفلسفي والتفكيكي، ضمن المدرسة التفكيكية وجدل المعرفة ص٢٤٧.

(٣) انظر حكيمي: الاجتهاد التحقيقي ص٥٩.

(٤) انظر حكيمي: المدرسة التفكيكية ص١٤٩.

(٥) انظر حكيمي: الاجتهاد التحقيقي ص٧٢، ٧٣.

(٦) المفيد: أوائل المقالات ص٤٤.

ومحمد باقر الميانجي نماذج كثيرة لتلك المسائل، ومنها[1]: نسبة الحق تعالىٰ مع الكائنات، وهل هي بينونة أم عينية واشتراك، ومسألة فاعلية الله تعالىٰ، وعلمه وإرادته، ومسألة الجبر والتفويض، والحدوث والقدم، ومسألة المعاد، وهل هو جسماني أم روحاني؟.

كذلك رد باقر علم الهدىٰ[2] علىٰ الطباطبائي في دعواه مطابقة الوحي لما جاءت به الفلسفة والعرفان وألزمه بكلامه هو نفسه الذي صرح فيه بعدم إمكان ذلك، حيث قال «رام جمع من العلماء بما عندهم من بضاعة العلم علىٰ اختلاف مشاربهم أن يوفقوا بين الظواهر الدينية والعرفان، كابن العربي، وعبد الرزاق الكاشاني، وابن فهد، والشهيد الثاني، والفيض الكاشاني وآخرون أن يوفقوا بين الفلسفة والعرفان، كأبىٰ نصر الفارابي، والشيخ السهروردي صاحب الاشراف، والشيخ صائن الدين محمد تركه وآخرون أن يوفقوا بين الظواهر الدينية والفلسفة، كالقاضي سعيد وغيره وآخرون أن يوفقوا بين الجميع كابن سينا في تفاسيره وكتبه، وصدر المتألهين الشيرازي في كتبه ورسائله وعدة ممن تأخر عنه ومع ذلك كله فالاختلاف العريق علىٰ حاله، لا تزيد كثرة المساعىٰ في قطع أصله إلا شدة في التعرق، ولا في إخماد ناره إلا اشتعالا»[3].

وفي ختام هذا العرض لموقف التفكيكيين من علاقة العقل بالنقل، وما اقترن به من تباين وتفاوت بينهم، يظهر لنا أن الطابع الغالب عليهم هو مقاومة غلو الاتجاهات الشيعية الفلسفية أو الأصولية في العقل ومكانته وتقديمه علىٰ النقل، لكن تبقىٰ المشكلة المصاحبة لكافة تقريراتهم النظرية أنهم لا يلتزمون بها عند التطبيق العملي.

---

(١) انظر جعفر سيدان: طريقتنا في المحاورات العلمية ص٢٦ وميزان المعرفة الدينية ص٢٢، ومحمد باقر الميانجي: توحيد الإمامية ص٤٣، وانظر المناظرة التي دارت بين سيدان وجوادي آملي ضمن المدرسة التفكيكية وجدل المعرفة ص٢٤٨.

(٢) انظر باقر علم الهدىٰ: موقف العلماء من الفلسفة والعرفان ص٥٦.

(٣) الطباطبائي: تفسير الميزان ٥/ ٢٨٣.

ثم الأهم من ذلك أن تأصيلهم لعلاقة العقل بالنقل قد اصطبغ بصبغتهم الشيعية حيث وجدناهم يقررون أن العقل يصدق الوحي ويذعن له لكنه لا يستطيع أن يشرحه دائما، ويعجز عن الفهم التفصيلي لكل معطياته، لذلك يجب أن نأخذ هذه التفاصيل من حملة الوحي وخزانه[1] وهم الأئمة وفقا للمعتقد الشيعي، مما يعني أننا سنعود في نهاية للمطاف لنجعل أقوال الأئمة هي المرجع والحكم علىٰ العقل من جهة، وعلىٰ فهم نصوص الكتاب والسنة والدين كله من جهة أخرىٰ.

---

(١) المصدر السابق ص٧١.

المبحث السابع
الموقف من الفلسفة

يعد نقد الفلسفة، ورفض المزج بينها وبين المعرفة الدينية، أحد الأصول المميزة للمدرسة التفكيكية، والتي خالفوا بها اتجاهات شيعية أخرىٰ بارزة، لا سيما الاتجاه الفلسفي العرفاني، الذي أخذ بزمام الصدارة في الواقع الفكري الشيعي في إيران، وغيرها من أماكن إنتشار التشيع الاثني عشري.

وثمة أثر واضح للموقف من الفلسفة علىٰ نشأة التفكيكية، والأزمة الفكرية الشديدة التي مر بها مؤسسها الميرزا الأصفهاني، وتحوله عن الاتجاه السائد حينذاك في الحوزات إلىٰ تبني الفكر التفكيكي، بعد أن ظل فترة طويلة مشتغلا بالفلسفة والعرفان، كما هي عادة شيوخه والجو العلمي المعتاد في زمانه.

ولعل من المهم قبل أن نعرض للموقف التفكيكي من الفلسفة أن نشير بإيجاز إلىٰ مجمل آراء الاثني عشرية تجاه تلك المسألة، مع ملاحظة أن التشيع قد مر في علاقته بالفلسفة بمراحل مختلفة، كما أن الموقف من الفلسفة بصفة عامة كان مثار اختلاف بين علماء المذهب واتجاهاته المختلفة عبر العصور، ما بين رافض ومنتقد لها بشدة، وما بين متماه معها ومروج لها، وما بين واقف في درجات متفاوتة بين الرفض، والانغماس الكامل.

وثمة دراسات عديدة أفردت للموقف الشيعي من الفلسفة، وقد تناولت جوانب مختلفة حيث ركز بعضها علىٰ الجانب الشرعي أو الفقهي، أي حكم الاشتغال بالفلسفة من حيث الحل والحرمة، وتتبع أقوال المراجع المعتمدة عندهم في القديم والحديث[1]، ومنها ما ركز علىٰ الجانب التاريخي أو الفكري، وطبيعة الدراسات الفلسفية داخل الحوزات الشيعية وخارجها من حيث الكتب والموضوعات، والأشخاص المشتغلين بهذا اللون من الدراسة[2].

وما يعنينا هنا هو معرفة الخلفيات التاريخية التي انبثق من خلالها مواقف التفكيكيين من الفلسفة، وهل كانوا أول من هاجمها وانتقدها بشدة، أم أن التشيع مكتظ بأمثال تلك المواقف الرافضة جنبا إلىٰ جنب مع المواقف المؤيدة للفلسفة، وحتىٰ علىٰ مستوىٰ الحوزات العلمية الشيعية، فإن هناك فرقا واضحا بين حوزة النجف التي مالت إلىٰ رفض الدرس الفلسفي والعرفاني، وركزت علىٰ علم أصول الفقه، وبين حوزة قم التي احتفت بالفلسفة، ومزجت بينها وبين أصول الفقه[3].

وثمة خلاف حول كم الحضور الفلسفي والعرفاني داخل التشيع الاثني عشري، ما بين من يراه تيارا غالبا علىٰ المذهب في مختلف مراحله، وبين من يراه تيارا صغيرا لا يمثل أغلبية، وقد رجح الباحث الشيعي حيدر حب الله أن مشاهير العلماء الشيعة لم يكونوا فلاسفة ولا عرفاء، وأن الفلاسفة أو العرفاء فيهم -بالمعنىٰ الخاص للكلمتين- لا يشكلون نسبة العشرين في المائة من مجموع علماء هذه الطائفة[4]، ونجد نفس الوجهة لدىٰ الكاتب الشيعي زكريا داود،

---

(١) انظر الكاشاني: جدلية الدين والفلسفة، ومحمد باقر علم الهدىٰ: موقف العلماء من الفلسفة والعرفان، وكتابه الآخر: موقف أهل البيت من الفلسفة والعرفان، ومحمد صدر زادة: الفلسفة والعرفان في ضوء الإسلام، وعلي رضا أعرافي: الفلسفة بحث فقهي، وعادل كاظم: دراسة الفلسفة حكمها وضوابطها،، وحيدر حب الله: الدرس الفلسفي وسؤال الشرعية.

(٢) انظر عبد الجبار الرفاعي: تطور الدرس الدرس الفلسفي في الحوزة العلمية.

(٣) انظر محمد الصياد: فقه الانتظار ص٩٥، ٩٦.

(٤) إجابة لسؤال علىٰ موقعه علىٰ النت http://hobbollah.com.

والذي يرىٰ أن التيار السائد لدىٰ الشيعة هو الرافض لمعطيات الفلسفة اليونانية، وأن الفلسفة لم تكن «تحظىٰ بالقبول بشكل كامل أبدا، مع أنها واصلت مسيرتها عند قسم من فقهاء الشيعة، الذين اشتغلوا ببحوثها، وقاموا بتدريسها وشرحها، وفي أحيان عديدة تجديدها»[١].

وثمة روايات عدة في كتب الشيعة احتج بها رافضو الفلسفة، والقائلون بتحريم دراستها، ولا يتسع المقام لعرضها تفصيلا، أو ذكر ما دار حولها من نقاش بين مؤيدا ومعارض[٢]، ونكتفي هنا بذكر أمثلة لها، مع ملاحظة أن بعضها عام يدل علىٰ حصر العلم في الأئمة، وبطلان كل علم مستقىٰ من غيرهم، وبعضها خاص في النهي عن الفلسفة وذكر اسمها صراحة.

ومن تلك الروايات الخاصة، والتي لا يخفىٰ أثر الصنعة والوضع عليها متنا وسندا -باعتراف بعض الدارسين الشيعة[٣]- ما روي عن جعفر الصادق من خبر مطول يعرف بتوحيد المفضل بن عمر، وجاء فيه «فتبا وخيبة وتعسا لمنتحلي الفلسفة، كيف عميت قلوبهم عن هذه الخلقة العجيبة حتىٰ أنكروا التدبير والعمد فيها»[٤] وهناك رواية أخرىٰ مطولة عن الحسن العسكري، أنه قال لأبي هاشم الجعفري: «يا أبا هاشم، سيأتي زمان علىٰ الناس وجوههم ضاحكة مستبشرة، وقلوبهم مظلمة متكدرة، السنة فيهم بدعة، والبدعة فيهم سنة، المؤمن بينهم محقر، والفاسق بينهم موقر، أمراؤهم جاهلون جائرون، وعلماؤهم في أبواب الظلمة سائرون . . . لا يميزون بين المخلص والمرتاب، لا يعرفون الضأن من الذئاب، علماؤهم شرار خلق الله علىٰ وجه الأرض، لأنهم يميلون إلىٰ الفلسفة

---

(١) زكريا داود: المدرسة التفكيكية والتأصيل للعقل الشيعي، مجلة البصائر عدد ٣٥، ص٥٦.

(٢) انظر نماذج من تلك الروايات عند الكاشاني: جدلية الدين والفلسفة ٢/ ٢٨، وحيدر حب الله الدرس الفلسفي وسؤال الشرعية ص٢٦، وحيدر الوكيل: علم الكلام الشيعي أدواره ومناهجه ص٣٩، وعلي رضا أعرافي: الفلسفة بحث فقهي ص١٠١.

(٣) انظر حيدر حب الله الدرس الفلسفي وسؤال الشرعية ص٢٦.

(٤) المجلسي: بحار الأنوار ٣/ ٧٥.

والتصوف، وأيم الله إنهم من أهل العدول والتحرف، يبالغون في حب مخالفينا، ويضلون شيعتنا وموالينا، .... ألا إنهم قطاع طريق المؤمنين، والدعاة إلىٰ نحلة الملحدين، فمن أدركهم فليحذرهم، وليصن دينه وإيمانه»[1].

وكان من الطبيعي أن تحدث تلك الروايات نفورا وإعراضا عن الفلسفة لدىٰ عدد كبير من مراجع الشيعة، وقد اكتظت الدراسات التي كتبت حول موقف الشيعة من الفلسفة بقائمة طويلة من هؤلاء الرافضين عبر العصور المختلفة، ومن تلك الأسماء الشيعية التي نقل عنها المنع والتحريم، أو الرد علىٰ الفلاسفة وإبطال منهجهم عبر العصور المختلفة: هشام بن الحكم، والحسن النوبختي، والشيخ المفيد، وأبو علي الطبرسي، والحلي، والأردبيلي، والحر العاملي، ومحمد باقر المجلسي، ومحمد مهدي بحر العلوم، ونعمة الله الجزائري، ومحمد طاهر القمي، ومحمد صالح المازندراني، وغيرهم الكثير[2].

وعلىٰ الجانب المقابل فقد حرص أنصار الفلسفة علىٰ ذكر أسماء عديدة من المشتغلين بها داخل التشيع، سواء أكان اشتغالهم اشتغالا فلسفيا صرفا، أو اشتغالا كلاميا مخلوطا بالفلسفة، أو كان تفلسفهم إشراقيا، ومن تلك الأسماء: الحلي، ونصير الدين الطوسي، ومجمد باقر السبزواري، والفاضل الهندي، والأخوند محمد كاظم الخراساني، وغيرهم[3]، ويضاف لذلك عدد من الفتاوىٰ التي صدرت من مراجع شيعية، جلهم من المتأخرين وأصحاب الاتجاه الأصولي بجواز دراسة الفلسفة بضوابط وقيوذ عديدة، وبحسب اختلاف الأحوال والمقاصد، وممن نقل عنه ذلك: زين الدين بن علي العاملي الملقب بالشهيد

---

(١) النوري: مستدرك الوسائل ١١/ ٣٨٠، والبروجردي: جامع احاديث الشيعة ١٣/ ٣٧٧، والشاهردي: مستدرك سفينة البحار ٨/ ٢٩٩.

(٢) انظر تفصيل ذلك في كتاب محمد باقر علم الهدىٰ: موقف العلماء من الفلسفة والعرفان، وكتابه الآخر: موقف أهل البيت من الفلسفة والعرفان، ومحمد صدر زادة: الفلسفة والعرفان في ضوء الإسلام ص١٩٨، والكاشاني: جدلية الدين والفلسفة ٢/ ٣١١.

(٣) انظر علي رضا أعرافي: الفلسفة بحث فقهي ص٨٥.

الثاني، والخوئي، والتبريزي، وإسحاق الفياض، وصادق الروحاني، وناصر مكارم الشيرازي، وعلي الكلبايكاني، وغيرهم[١].

ولعل أكبر نوبة نشاط للفكر الفلسفي داخل التشيع هي التي حدثت في القرن الحادي عشر الهجري علىٰ يد صدر الدين الشيرازي، المعروف بالملا صدرا، أو صدر المتألهين، والذي أعاد للفكر الفلسفي حضوره القوي في البيئة الشيعية، وحظي كتابه الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة بمكانة كبيرة في الحوزات الاثني عشرية[٢]، وصار المحور الأساسي لها دراسة وتدريسا[٣]، وقد وصل الغلو في فيه إلىٰ درجة غير معقولة حتىٰ وصفه بعضهم بأنه «أجل وأعظم كتب الفلسفة، ولولا خوف المغالاة لقلنا إنه أعظم كتاب فلسفي أنتجه إلىٰ زماننا ذهن بشري غير معصوم،»[٤] مع أن لملا صدرا -رغم نزعته الإشراقية- إعجابا شديدا بل غلوا مقيتا بفلاسفة اليونان، وإسباغ أوصاف التبجيل عليهم كقوله «قدس الله نفوسهم، وأشركنا الله في صالح دعائهم وبركتهم، لقد أشرقت أنوار الحكمة في العالم بسببهم، وانتشرت علوم الربوبية في القلوب لسعيهم، وكل هؤلاء كانوا حكماء زهادا، عبادا متألهين، معرضين عن الدنيا مقبلين إلىٰ الآخرة، فهؤلاء يسمون بالحكمة المطلقة، ثم لم يسم أحد بعد هؤلاء حكيما»[٥].

لكن رغم كل تلك المكانة التي حظي بها الملا صدرا، فقد واجه المد الفلسفي ردة فعل قوية، سواء في عصره هو نفسه، أو في العصور التالية، وقد اعترف في مقدمة كتابه الأسفار الأربعة بحالة العداء الشديدة للفلسفة والعرفان

---

(١) انظر نصوص تلك الفتاوىٰ في كتاب عادل كاظم: دراسة الفلسفة حكمها وضوابطها، الطبعة الأولىٰ، ١٤٣٣هـ-٢٠١٢م، وانظر أيضا علي رضا أعرافي: الفلسفة بحث فقهي ص٨١.

(٢) انظر التحولات الفكرية في العالم الإسلامي ص٢٤٨-٢٥٠.

(٣) انظر كمال الحيدري: المدارس الفلسفية في العصر الإسلامي ص١١٠.

(٤) المصدر السابق ص٩٩، ١٠٠.

(٥) صدر الدين الشيرازي: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ٦/٢٠٦، ٢٠٧.

التي كانت شائعة في عصره[1]، ولعل تلك الحالة هي التي دفعته لنقد خصومه من معارضي الفلسفة والعرفان نقدا لاذعا بعبارات قاسية، لا تتناسب مع فيلسوف يدعي العرفان، حيث قال «قد ابتلينا بجماعة غاربي الفهم، تعمش عيونهم عن أنوار الحكمة وأسرارها، تكل بصائرهم كأبصار الخفافيش عن أضواء المعرفة وآثارها، يرون التعمق في الأمور الربانية والتدبر في الآيات السبحانية بدعه، ومخالفه أوضاع جماهير الخلق من الهمج الرعاع ضلاله وخدعه، كأنهم الحنابلة من كتب الحديث، المتشابه عندهم الواجب والممكن والقديم والحديث، لم يتعد نظرهم عن طور الأجسام ومساميرها، ولم يرتق فكرهم عن هذه الهياكل المظلمة ودياجيرها، فحرموا لمعاداتهم العلم والعرفان، ورفضهم بالكلية طريق الحكمة والايقان عن العلوم المقدسة الإلهية والاسرار الشريفة الربانية، التي رمزت الأنبياء والأولياء عليها، وأشارت الحكماء والعرفاء إليها»[2].

ولم تمر تلك المحاولات لإحياء الفلسفة مرور الكرام من قبل المناهضين لها، بل لقيت ردة فعل قوية، رفضت ما دعت إليه مدرسة الملا صدرا من أسس وأفكار، وعملت في مقابل ذلك علىٰ تصنيف أعمال موسوعية تعيد الجمع والتدوين لمرويات الشيعة، لتقف في وجه المد الفلسفي والعرفاني[3]، وللمدرسة الأخبارية ورجالها علىٰ وجه الخصوص مواقف صارمة جدا تجاه الفلسفة والمشتغلين بها[4]، ومن أمثلة ذلك ما أصدره المجلسي من فتاوىٰ بحق المشتغلين بالفلسفة، واستباحة دمائهم في عهد الشاه عباس الصفوي، حتىٰ إن الرجل كان يؤتي به ويقتل علىٰ الظنة لحضوره مجالس الفلسفة، مما دفع البعض أحيانا إلىٰ

---

(١) انظر عبد الجبار الرفاعي: تطور الدرس الفلسفي في الحوزة العلمية ص١٦، ١٧.

(٢) صدر الدين الشيرازي: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ١/٦، ٧.

(٣) انظر زكريا داود: المدرسة التفكيكية والتأصيل للعقل الشيعي، مجلة البصائر عدد ٣٥، ص٥٢، ٥٣.

(٤) انظر الصراع بين الأخباريين والأصوليين ص٤٥.

التبرؤ من الاشتغال بالفلسفة، ولو كان ذلك بالاعتراف علىٰ النفس بالفجور وفعل الموبقات[1].

وقد لقي هذا الموقف الأخباري من الفلسفة هجوما شديدا من التيارات المشتغلة بالتفلسف، واستمرت تلك العداواة في الواقع الشيعي المعاصر، لا سيما إذا وضعنا في الاعتبار أن التيار المتبني لولاية الفقيه في إيران يرىٰ في الموقف الأخباري الرافض للتوليفة العرفانية الفلسفية والكلامية طعنا في أسس الدولة الإيرانية المعاصرة فيما بعد ١٩٧٩م، والتي اعتمدت مدرسة الحكمة المتعالية هوية لها[2]، ولم ينفرد التيار الأخباري وحده بهذا الموقف الناقد للعرفان والفلسفة، بل شاركه آخرون من «الحوزة النجفية، والتيار التقليدي غير الحركي، إذ إن النجف تنبذ الدرس الكلامي والفلسفي، وتراه معوقا ومشوشا لعملية الصناعة الفقهية، وهو ما يثير الحركيين في الخط الولائي، إذ إن التدليل علىٰ ولاية الفقيه المطلقة ارتكز علىٰ الدليل الفلسفي والعرفاني أكثر من ارتكازه علىٰ أدلة نقلية ونصوصية، ومن ثم فإنه قد نظر إلىٰ الأخباريين باعتبارهم خصوما حقيقيين، ويهدف الأخباريون -حسب البعض- من وراء نبذ المنطق والفلسفة والتصوف إلىٰ إلغاء المرجعية الدينية الصارمة لرجال الدين، والتي توجب التقليد، وتغلق الباب أمام العوام للنظر في النصوص الروائية؛ وهي نقطة مفارقة بينهم وبين الأصوليين عموما حتىٰ غير الحركيين؛ لأن مقتضىٰ هذا القول هدم سلطة رجال الدين؛ ومن ثم تأثير ذلك علىٰ مركزيتها ووضعها المالي»[3].

وقد أشار محمد رضا حكيمي في تأريخه لحركة النقد الفلسفي في القرن الأخير داخل التشيع إلىٰ أن القرن الرابع عشر الهجري قد شهد ظهور جيل بارز من النقاد في هذا الخصوص، وقد تمثلت هذه المواجهة النقدية للفلسفة بتيارين اثنين هما:

---

(١) انظر ناطق سعيد: سقيفة الغيبة ص٤٢٣، ٤٢٤.

(٢) انظر محمد الصياد: الأخباريون والسياسة في إيران ص١٤.

(٣) المصدر السابق ص١٥.

١. تيار حوزة خراسان.

٢. التيار الحوزوي خارج خراسان.

أما التيار الأول فمن رموزه البارزين الآغا بزرك المشهدي (١٣٥٥هـ)، وهو ممن درسوا الفلسفة والمعقول في حوزة مشهد في النصف الأول من القرن الرابع عشر الهجري، وكان تدريسه الفلسفة علىٰ نسق أبحاث الخارج، أي أنه مارس درسًا نقديًا لها، ثم استمرت حركة التدريس النقدي للفلسفة في حوزة خراسان أربعين سنة بعده علىٰ يد تلميذه المقرب مجتبىٰ القزويني الخراساني (١٣٤٦هـ)، والذي تلقىٰ عن موسىٰ الزرآبادي (١٣٥٣هـ) قبل الحضور عند الآغا بزرك حكيم، وممن ساهم في تلك الحركة أيضا محمد صالح الحائري المازندراني وذلك بتأليفه كتاب «حكمت بو علي سينا» بالفارسية وغيره من الكتب[١].

وبإزاء هذا الموقف الناقد للفلسفة استمر التيار الفلسفي داخل التشيع، ووجد الكثير من الأنصار والمعجبين، وربما ساعد علىٰ ذلك طبيعة المجتمع الإيراني وخصائص شخصيته، فهو -كما يرىٰ بعض الدارسين- مجتمع «في عمومه ميال إلىٰ التصوف والفلسفة، وهو شعب آري تنبت فيه بذور الفلسفة بصورة طبيعية، فسارت فكرة الفلسفة والصوفية مسيرة النار في الهشيم، وكانت السلطة لا تعارض ذلك»[٢] في أوقات كثيرة.

ومع مجيء الخميني ازداد هذا التيار قوة، لا سيما أن الخميني نفسه من المهتمين بدراسة الفلسفة[٣] والعرفان اهتماما كبيرا[٤]، هو ومجموعة كبيرة من

---

(١) انظر محمد رضا حكيمي: القول الفلسفي بين الإبداع والاتباع، ضمن المدرسة التفكيكية وجدل المعرفة ص٩٣-٩٥.

(٢) صلاح جواد شبر: ثيولوجيا التشيع ص٣٤٣.

(٣) وثمة نص مهم للخميني يبين أن دراسة الفلسفة عنده كانت مصبوغة بصبغة عرفانية واضحة، حيث ذكر في كتابه المظاهر الرحمانية ص٢٨ «أن الفلاسفة وأهل البراهين يزيدون الحجب في حين أن الأنبياء ﷺ وأصحاب القلوب يسعون في رفعها».

(٤) انظر د عبد الله حوفان: الخميني وآراؤه الاعتقادية وآثاره في الفكر الإسلامي ١/٤١٨، =

الشخصيات البارزة التي سبقته، أو عاصرته أو لحقته مثل: أحمد الأحسائي زعيم الشيخية[1]، والطباطبائي، وعلي شريعتي، ومرتضىٰ مطهري، ومحمد باقر الصدر[2]، وصولا إلىٰ كمال الحيدري[3] وغيره[4].

وقد أشاع الخميني وتلامذته دراسة الفلسفة في حوزة قم، حتىٰ صارت معقلا للدراسات الفلسفية العرفانية، وتأسست حلقة فلسفية علىٰ يد الخميني والطباطبائي، ثم تلامذتهم من أمثال مطهري ومنتظري وموسىٰ الصدر وجعفر سبحاني ومهدي حائري وغيرهم، وهكذا «تطور الدرس الفلسفي في قم وإيران عموما ما بعد الثورة؛ وعدت الدولة أن الفلسفة جزء من أمنها القومي، وقوتها الناعمة التي جذبت دراسات المستشرقين تجاه فارس، ومن ثم دبت الحياة مرة أخرىٰ إلىٰ إيران باعتبارها معقلًا من معاقل الفلسفة في العالم كله، علىٰ غرار فارس القديمة، وبالفعل تتلمذ علىٰ الطباطبائي منظرو ولاية الفقيه المعاصرون المتشددون من أمثال الجوادي الآملي، والمصباح اليزدي وغيرهما، ومعروف عنهما التشدد لولاية الفقيه، والتفلسف المطلق في الدفاع عن النظرية؛ بل والتفلسف في تنحية الشعب عن أي قرار سياسي في الدولة الإيرانيّة»[5].

كذلك دعا المرشد الحالي علي خامنئي إلىٰ الاهتمام بالعلوم الفلسفية قائلا: إن «دعوة شبابنا إلىٰ العلوم العقلية علىٰ جانب كبير من الأهمية اهتمام الحوزات بالعلوم العقلية وخصوصًا الفلسفة، حالة مهمة جدًا بعض السادة

= ومحمد يحي سكيك: عقيدة الخميني دراسة تحليلية نقدية ص١٤٥، وإن كان هناك نص مهم أبدىٰ فيه الخميني ندمه الشديد في أواخر عمره علىٰ ما أنفقه في دراسة تلك العلوم، وقد ذكره في كتابه المظاهر الرحمانية ص٩٨.

(١) انظر خالد الحارثي: فرقة الشيخية عرض ونقد ص٧٨.

(٢) انظر خالد بن جريد العنزي: محمد باقر الصدر وآراؤه الاعتقادية عرض ونقد ص٦٣.

(٣) انظر كمال الحيدري: إعادة قراءة الفكر الشيعي ص٧٥، والمدارس الفلسفية ص١٢٣.

(٤) انظر علي رضا أعرافي: الفلسفة بحث فقهي ص٩٣-٩٦.

(٥) محمد الصياد: فقه الانتظار ص٨٩، وانظر د عبد الله الفيفي: تبني النظام الإيراني للفلسفة ص٢١.

الأجلاء المحترمين الذين هم موضع تكريمنا واحترامنا بأعلىٰ الدرجات، أشكلوا بأن دروس الفلسفة والعرفان وما شابه قد كثرت في قم، فقلت لهم إنكم إذا حذفتم الفلسفة من قم فإن أشخاصًا سيتصدون في أماكن أخرىٰ لشرح الفلسفة وتبيينها وتدريسها، وهم لا يمتلكون الأهلية والقابلية لذلك كما أننا نرىٰ الآن أن بعض الأفراد في غير مدينة قم ممن يعرفون بأنهم خبراء في الفلسفة، معلوماتهم عن الفلسفة سطحية، لا أنهم لا اطلاع لهم، بيد أن اطلاعهم ليس عميقا بل هو اطلاع سطحي قرأوا شيئًا ويذكرون مصطلحًا علىٰ ألسنتهم هذا ليس شيئًا جيدا، ومن المناسب أن تجري هذه العملية في قم نفسها، وفي الحوزة العلمية وكذا الحال في طهران، الحوزة العلمية في طهران أيضًا كانت ذات يوم مركزًا للعلوم العقلية، وإذا شاع فيها اليوم تدريس الفلسفة وتدريس العلوم العقلية، فسيكون هذا برأينا شيئًا جيدا جدا ومفيدا»[1].

ولم يكن عسيرا علىٰ مؤيدي الفلسفة إثبات مشروعيتها وفقا للمذهب الشيعي، والبحث عن مواقف ونصوص لأئمتهم تؤيد جواز دراستها[2]، بل وجد منهم -مثل الشيعي المعروف عبد الهادي الفضلي- من يجزم بأن إمامهم جعفر الصادق هو المنشيء للفلسفة الإسلامية، والمتزعم لحركتها وأول «من أسس المدارس الفلسفية المشهورة في الإسلام ولم يكن يحضر حلقته العلمية أولئك الذين أصبحوا مؤسسىٰ المذاهب الفقهية فحسب، بل كان يحضرها طلاب الفلسفة والمتفلسفون من الأنحاء القاصية»[3] أما عبد الجبار الرفاعي فيرجع بالمسألة إلىٰ مرحلة أقدم، حيث يرىٰ أن عليا ﷺ وخطبه كانت المنهل الذي استقىٰ منه الفلاسفة والعرفاء مسائلهم[4].

---

(١) كلمة لخامنئي في مؤتمر تكريم الفيلسوف آقا علي مدَرس عام ٢٠١٨ م، علىٰ موقع:
https://arabic.khamenei.ir/news27/33

(٢) انظر علي رضا أعرافي: الفلسفة بحث فقهي ص٦٤.

(٣) عبد الهادي الفضلي: الحضارة الإسلامية بين دواعي النهوض وموانع التقدم ص٥٧.

(٤) انظر عبد الجبار الرفاعي: تطور الدرس الفلسفي في الحوزة العلمية ص٦٩.

وخلاصة القول أن الخلاف حول الفلسفة كان وما زال بارزا بقوة داخل التشيع، وإن كان الطابع العام أو التيار السائد في المنظومة المعرفية عند القوم هو التيار الرافض لمعطيات الفلسفة اليونانية، والداعي للرجوع في تحصيل المعرفة للنصوص الدينية، ولم تكن الفلسفة تحظىٰ بالقبول بشكل كامل أبدا، بل وجد لها معارضون كثر في سائر المراحل التاريخية المختلفة[١].

وربما يشهد لذلك ما تعرضت له دراسة علوم الحكمة من هجر في القرون الأخيرة في الحوزات العلمية، ولجوء بعض دارسيها لتعاطيها سرا بعيدا عن أعين محاربيها، وقد وصل الأمر ببعض الطلاب إلىٰ دراستهم كتبا مثل شرح المطالع وشرح التجريد بصورة سرية، وفي جنح الظلام قبل طلوع الفجر لأن علماء وطلاب مدينة مشهد كانوا يحكمون بنجاسة كتب الفلسفة ويعتبرونها من الضلالات[٢].

كذلك حكىٰ الخميني أيضا طرفا مما جرىٰ له من وقائع في هذا الباب، ومنها أنه لما كان في المدرسة الفيضية تناول ابنه الصغير «وعاء وشرب منه الماء، فقام أحدهم وطهر الوعاء لأنني كنت أدرس الفلسفة»[٣] والتي كانت دراستها وكذا العرفان يُعد ذنبا وشركا[٤]، ومع أن الخميني كان يقوم بتدريس الفلسفة إلا أنه كان يرىٰ عدم التوسع كما وكيفا في دروسها، وأن ينتقىٰ الطلاب المؤهلون لدراستها، وقد انزعج حينما علم أن من يحضرون دروس الطباطبائي الفلسفية ودروس غيره يبلغون المئات فقال «انظروا! متىٰ كان في الحوزات العلمية الشيعية هذه الأعداد من طلاب الفلسفة؟ ترىٰ هل يفهم كل هؤلاء الحضور الفلسفة؟ لقد كانت الفلسفة في كل تاريخها مختلسة (محكومة بالإخفاء) ويجب أن يكون

---

(١) انظر زكريا داود: المدرسة التفكيكية والتأصيل للعقل الشيعي، مجلة البصائر عدد ٣٥، ص٥٦، ٥٧.

(٢) انظر عبد الجبار الرفاعي: تطور الدرس الفلسفي في الحوزة العلمية ص١٢٥.

(٣) المصدر السابق ص١٢٧.

(٤) المرجع السابق ص١٢٦.

تدريسها أيضًا خلسة (تهريبا)! ولا سيما في الحوزات العلمية، ينبغي أن لا تتكثر الدروس ولا يتوسع حضارها، لا تسمحوا لأي كان بالحضور هل كل هؤلاء أهل للدراسة؟ إن من لديهم أهلية دراسة الفلسفة دون أن يسقطوا في الانحراف هم قلة»[1].

موقف التفكيكيين من الفلسفة

يمكن القول إجمالا إن التفكيكية قد تبنت موقفا ناقدا بشدة للفلسفة وعلومها، ومهاجما للكثير من رجالها وآرائها، وهي ترفض بوجه أخص مزج الفلسفة بعلوم الوحي، مع نوع تباين وتطور في هذا الموقف ما بين متقدمي المدرسة ومتأخريها، لكن ثمة إلحاح من عدد من التفكيكيين علىٰ أنهم ليسوا ضد الفلسفة في ذاتها، ولا يمنعون من دراستها، بل هم -كما يقول المستشرق روبرت غريف- ناقدون لمزج المصطلحات والمسالك الفكرية الموجودة في الحقول المتنوعة[2]، أي مزج علوم الوحي بالفلسفة او العرفان، وسوف يأتي معنا شواهد كثيرة من كلامهم في هذا المعنىٰ.

ولحيدر حب الله تفصيل مهم في شرح الموقف التفكيكي من الفلسفة، والتمييز بين معنىٰ التفكيك ومعنىٰ الرفض للفلسفة وعلومها، وأن هناك فرقا بين القول بأن النصوص الدينية لا علاقة لها بالقضايا الفلسفية، وبين أن نقول بأن فهم النصوص الدينية لا يحتاج لآليات فلسفية، فالتفكيكي لا يقول إن القرآن والسنة لم يتعرضا لقضايا فلسفية، أو توجد مشكلة من تعرضهما لقضايا فلسفية، وإنما «يرىٰ أن فهم النصوص الدينية وتفسيرها ينبغي أن يعتمد المنظومة الداخلية للنصوص نفسها، بحيث لا نأتي علىٰ النص الديني محملين بالإرث الفلسفي، ثم نقوم بتفسير النص الديني علىٰ أساس تلك القضايا الفلسفية أو علىٰ خلفية تلك القضايا

(١) عباس بن نخي: مواصفات المرجع الديني من الفقه إلىٰ الفكر ص٥٢٧.
(٢) انظر روبرت غليف: الاستمرارية والإبداع في الفكر الشيعي ص٤٨.

الفلسفية، فنفهم النصّ بطريقة مشوهة وتأويلية وتطويعية»[1] وانطلاقا من هذا الموقف أطلق علىٰ التفكيكيين هذا الاسم؛ بمعنىٰ أنهم «يفككون بين العقل والنقل والقلب، لا أنهم يرفضون العقل والقلب، وإلا لتسموا باسم آخر يفيد طرحهم للعقل والقلب، لا تفكيكهم بين المصادر الثلاثة للمعرفة، فلا تناقض من وجهة نظرهم بين وجود نصوص فلسفية ونفي الفهم الفلسفي للنص»[2].

ولا فرق في هذا الموقف التفكيكي الناقد للفلسفة بين الفلسفة الغربية يونانية أو غيرها، وبين ما يعرف بالفلسفة الإسلامية، وصحيح أن التفكيكيين لا ينكرون بأي حال من الأحوال حقيقة قائمة بذاتها تدعىٰ «الفلسفة الإسلامية» نشأت في ظل الحضارة الإسلامية[3] لكنهم يرون أن ما يسمىٰ بالفلسفة الإسلامية فكر غير أصيل، وإنما هي مزيج من مجموعة رؤىٰ وأفكار ذات مناشيء متعددة، بمعنىٰ أنها نسجت علىٰ منوال الحضارة التي سبقت الإسلام، وتأثرت بها نشأة وتطورا، وإن كانت قد ترعرعت في ظل الإسلام واصطبغت بصبغته، وخضعت لعملية تنقية وتكرير، وإعادة صياغة من قبل المفكرين والفلاسفة والعرفاء المسلمين[4].

وهكذا بعد أن قرر رجال التفكيكية عدم أصالة الفلسفة الإسلامية في صورتها المعروفة والمتداولة في كتب الكندي والفارابي وابن سينا وملا صدرا وغيرهم، فقد حاولوا تقديم نموذج آخر اعتبروه أكثر انضباطا، تصير معه الفلسفة الإسلامية عبارة عن رؤية كونية وتأملات إلهية تعود «إلىٰ فترة إلقاء الخطب التوحيدية الموجودة في نهج البلاغة، بل وإلىٰ عهد نزول الوحي وآيات الحكمة في القرآن الكريم وفي مثل هذه الحالة يكون من الأفضل استخدام عبارة الحكمة

---

(١) الموقع الالكتروني لحيدر حب الله: كيف يوفق التفكيكيون بين فصل النص الديني عن الفلسفة وبين وجود نصوص دينية فلسفية؟ hobbollah.com».

(٢) المصدر السابق.

(٣) انظر محمد رضا حكيمي: المدرسة التفكيكية ص٢٥.

(٤) المصدر السابق ص٢٦، ٣٩، وزكريا داود: المدرسة التفكيكية والتأصيل للعقل الشيعي، مجلة البصائر عدد ٣٥، ص٦٢.

الإسلامية أو الحكمة القرآنية، بدلًا من عبارة الفلسفة الإسلامية؛ لأن ما يستقىٰ من القرآن الكريم حكمة، والخطب التوحيدية في نهج البلاغة هي شرح وإيضاح لتلك الحكمة التوحيدية، التي جاء بها القرآن»[1].

وثمة إلحاح من رجال التفكيكية علىٰ أن مدرستهم تحترم الفلاسفة أجل الاحترام، وإن كانوا يرفضون خلط تعاليم الوحي بالفلسفة، وفي ذلك يقول حكيمي «إن المدرسة التفكيكية وكالكثير من عظماء الفلسفة الذين أشرنا الىٰ آرائهم، تحترم الفلاسفة والعرفاء أجل الاحترام، لكنها تقول أن قضايا الفلسفة والعرفان لا تتطابق دائمًا وفي كل الأحوال مع تعاليم الوحي ورؤىٰ الدين المطلوب هو عدم التسامح في هذه المسألة؛ لأن مثل هذا التسامح بخلاف المنهج العلمي، وبخلاف الحقيقة، وله تبعاته العقيدية والمعرفية الخطيرة، فضلًا عن أنه يهبط بمستوىٰ المعرفة الوحيانية إلىٰ مستوىٰ الفلسفات البشرية»[2].

ويبدو أن هاجس الاتهام بالأخبارية كان حاضرًا بقوة لدىٰ رجال التفكيكية، ومن ثم نجد حكيمي يستنكر رمي من يرفض المزج بين حقائق الوحي والآراء الفلسفية والعرفانية بأنه ذو نزعة أخبارية، مشددا علىٰ أن «نقد آراء العلماء والفلاسفة لا يحط من شأنهم، ولا يتقص من مكانتهم بل علينا الالتفات دومًا إلىٰ أن الأولىٰ الانتهال من المعين الزلال لهذين المصدرين، وأن لا نهجن المحتوىٰ القرآني والحديثي بالآراء الفلسفية والعرفانية، ولا ننال من الاستقلال والاكتفاء الذاتي الذي تتمتع به معارف الوحي، ولا نتنكر للمرجعية العلمية لأهل البيت ﷺ، ولا نتهم من يحترم الاستغناء المعرفي للقرآن، ولا يخلط بين المعطيات النصية والنظريات الإنسانية الوضعية بالنزعة الإخبارية»[3].

---

(١) محمد رضا حكيمي: الاجتهاد التحقيقي ص١٤٥.

(٢) المصدر السابق ص١١٤.

(٣) المصدر السابق ص١١٧.

وفي سبيل إثبات أن نقد التفكيكية للفلسفة ليس ناشئًا عن جهل بها، أو عداء وقلة احترام لرجالها، نجد إشارات عديدة لاشتغالهم بالفلسفة ومعرفتهم بها[1]، وأن تكريم الفلسفة وأصحابها لا يعني الغلو في العقل أو عدم نقد الفكر الفلسفي، وفي ذلك يقول حكيمي «تكريم الفلسفة والفلاسفة وأساتذة الفلسفة -وأنا شخصيًا أعتقد بهذا التكريم، وقد كرست ولازلت أكرس جانبًا مهمًا من دراستي ومشاغلي العلمية للفلسفة- لا يستلزم المغالاة في تقييم العقل، والإعراض عن النقد والاجتهاد في المباحث والمسائل الفلسفية، فضلًا عن أن النقد والاجتهاد في المباحث والمسائل الفلسفية لا يعني النيل من مكانة أولئك الأكابر، وإنما هو منهج علمي تكاملي، يجب أن يشق طريقه إلىٰ الواقع بنحو جاد»[2].

ولعل من أبرز الأمور التي قامت بها التفكيكية في موقفها الناقد للفلسفة، إزالة الهالة الكبيرة التي أضفيت علىٰ صدر الدين الشيرازي وآرائه داخل التشيع الاثني عشري المتأخر[3]، وهو أمر أشاد به بعض دارسي الشيعة من غير التفكيكيين، وخصوصًا ما اعتبروه كشفًا منهم لثغرات قاتلة في النظريات الفلسفية المشهورة، مثل نظرية المعاد التي تبناها صدر الدين الشيرازي، بينما اعتبرها التفكيكيون «فبركة لنظرية المعاد الروحاني، وخلاصًا من التناقض مع النص، كما كشفوا النقاب عن موضوعات الخلود التي طرحها بعض الفلاسفة والعرفاء، وما نسب إلىٰ الملا صدرًا من إنكار الخلود في العذاب، وهكذا انتقد التفكيكيون

(١) انظر نماذج من اشتغال التفكيكيين بالفلسفة دراسة وتدريسا، المدرسة التفكيكية وجدل المعرفة ص٣٦٠.

(٢) محمد رضا حكيمي: الاجتهاد التحقيقي ص٥٩.

(٣) انظر محمد باقر علم الهدىٰ: سد المفر علىٰ منكر عالم الذر ص٤٦٨، وموقف العلماء من الفلسفة والعرفان ص٢٦، وجعفر سيدان: ميزان المعرفة الدينية ص٢٢، ومحمد رضا حكيمي: الاجتهاد التحقيقي ص٣٣، والمدرسة التفكيكية وجدل المعرفة ص١٠٨، ٢٤٥، وعلي النمازي الشاهرودي: تاريخ الفلسفة والتصوف ص٩١.

ورطة الجبر التي سقط فيها حسب رأيهم الأخوند الخراساني، صاحب كفاية الأصول، واعتبروها منافية لمبدأ الأمر بين الأمرين المنصوص عليه في الموروث الحديثي الشيعي، وهكذا أبدىٰ التفكيكيون مثل هذه العثرات لتأكيد الدور التخريبي للتدخل الفلسفي والعرفاني في القضايا الدينية»[1].

وبعد هذا الاستعراض الإجمالي للموقف التفكيكي من الفلسفة نشير إلىٰ بعض المواقف التفصيلية لرجال المدرسة من تلك القضية التي حظيت بعناية كبيرة منهم، وتناولها جلهم في كتبهم المختلفة، وإذا بدأنا بمؤسس المدرسة الميرزا الأصفهاني، فسوف نجده قد مر بتجربة طويلة، وتقلبات فكرية في موقفه من الفلسفة، ففي بداية حياته مكث فترة طويلة منغمسا في دراسة الفلسفة وكتبها، كما ذكر ذلك مترجموه وحكىٰ هو ذلك عن نفسه، حيث كان مشتغلا بتعلم الفلسفة المتعارفة وبلغ أعلىٰ مراتبها، لكنه وصل لمرحلة تبرأ فيها من الفلسفة والعرفان[2].

وبعد هذا التحول اتخذ الأصفهاني موقفا متشددا ومعارضا للفلسفة[3]، وألف كتابا في الرد علىٰ عليها، اسمه «إبطال المعارف اليونانية»[4]، ووصفها ودارسيها بأوصاف قاسية، حيث جزم بأن الفلسفة والعرفان يختلفان مع الشرائع والقرآن من حيث الأساس، وما جاءت به الشريعة مناقض للقواعد الفلسفية، وأما الفلاسفة فهم هادمون للإسلام وليسوا بخادمين له[5]، ولا يجد الأصفهاني أي

---

(١) حيدر حب الله: المدرسة التفكيكية وسؤال المنهج، هل تثور إيران المتصوفة علىٰ الحكمة المتعالية العرفان الشهودي، ضمن المدرسة التفكيكية وجدل المعرفة ص١٥.

(٢) انظر علي النمازي الشاهرودي: مستدرك سفينة البحار ١٠/٥١٨، ٥١٩، وباقر علم الهدىٰ: موقف العلماء من الفلسفة والعرفان ص٢٨، والكاشاني: جدلية الدين والفلسفة ٢/٥٠٧.

(٣) انظر الكاشاني: جدلية الدين والفلسفة ٢/٥٠٦، وميرزا مهدي الأصفهاني رائد التفكيك في المعرفة الدينية ص٦٣، ٧٠.

(٤) انظر ميرزا مهدي الأصفهاني رائد التفكيك في المعرفة الدينية ص٧٩.

(٥) انظر تفصيل تلك النصوص في كتاب علي رضا أعرافي: الفلسفة بحث فقهي ص٦٠.

حرج في الجزم بأن «رب العزة ﷻ الذي يدعو إليه القرآن المجيد، والرسول الكريم ﷺ، غير الذي يصفه الفلاسفة ويشهده الصوفية»[١] كما أن أهل الإيمان من أصحاب الأئمة والفقهاء كانوا خلاف مقالة الفلسفة والعرفان[٢]، وهو يعتبر علوم الفلسفة سدًا وحجابًا يمنع العقل من الوصول إلىٰ حقائق ومعارف الدين، ويلزم من ذلك أن إبعاد مفاهيم الفلسفة عن النص الديني من أهم الواجبات التي علىٰ الفقيه أن يلتزم بها[٣].

ويبرز التعصب الشيعي الاثني عشريا واضحا في تفسير الأصفهاني لحركة الترجمة ودوافعها، حيث أرجع ترجمة كتب الفلسفة إلىٰ مؤامرة من يصفهم بخلفاء الجور، فيقول «من كان عارفا بسياسة الخلفاء، يظهر له كالشمس أن العلة في ترجمة الفلسفة وترويج مذهب التصوف المأخوذين من اليونان، ما كانت إلا السياسة لمغالبة علوم أهل البيت، وإغناء الناس عنهم بعد ما فتحوا باب التكلّم في جميع الأبواب قبل الترجمة، وقد ظفروا بمقصدهم بعد أخذ النتيجة، وغلبوا عليها كما غلبوا عليهم من حيث السلطنة الظاهرية»[٤].

ومن تلامذة الأصفهاني الذين عرفوا بموقفهم الناقم علىٰ الفلسفة: محمود الحلبي زعيم جماعة الحجتية حيث عادىٰ الفلسفة والفلاسفة بشدة، وكان يرىٰ أن جوهر الأديان الإلهية يناقض الفكر اليوناني، ومن ثم دعا للالتزام بأفكار الفقهاء ورواة الأخبار من المحدثين، وقد جلب له هذا الموقف -مع موقفه من قضية المهدية وولاية الفقيه- متاعب كثيرة من قبل حكام إيران بعد ثورة الخميني، لا سيما أن الخميني وتلامذته عرف عنهم الاهتمام الواضح بالفكر الفلسفي، دراسة وتدريسا وتصنيفا وتوظيفا لنصرة مشروع ولاية الفقيه[٥].

(١) الأصفهاني: أبواب الهدىٰ ص١٥٥.
(٢) المصدر السابق ص٢٢٧.
(٣) مجلة البصائر العدد ٣٥ ص٧٦.
(٤) الأصفهاني: أبواب الهدىٰ ص٩٨، ٩٩.
(٥) انظر جودت القزويني: المرجعية الدينية العليا للقزويني ص٣٣٠.

ومن عنوا أيضا بنقد الفلسفة جعفر سيدان، وقد عرض لذلك في العديد من كتبه، وهو لا يرىٰ المنع التام لدراسة كتب الفلسفة والعرفان، لكنه يدعو إلىٰ قراءتها قراءة نقدية[1]، وقد قام سيدان بنقد المنهج الفلسفي في المعرفة[2]، وكثير من المسائل الفلسفية الشائعة[3]، كما عقد مناظرة مهمة حول الفلسفة مثل فيها التيار التفكيكي المعاصر باعتباره واحدا من أبرز وجوهه ورجالاته، وكان الطرف الآخر هو عبدالله جوادي آملي ممثلا للتيار التوليفي السائد، والقائل بالمصالحة بل الاندماج بين الفلسفة والعرفان والنص، وقد تناولت المناظرة إضافة إلىٰ بعض المداخل المنهجية موضوعا إشكاليا بين الطرفين وهو مسألة المعاد الجسماني والروحاني، مع تسليط الضوء علىٰ نظرية الملا صدرا الشيرازي في هذا الموضوع[4].

ومن التفكيكيين الذين ألفوا مصنفات مستقلة في العلاقة بين الدين والفلسفة: حسن الكاشاني، وقد أثبت في كتابه «جدلية الدين والفلسفة» بطلان المنهج الفلسفي في الوصول إلىٰ المعارف الربانية[5]، وبيان آثاره السيئة علىٰ المسلمين[6]، كما خصص مئات الصفحات[7] لنقل فتاوىٰ ومواقف أعلام الشيعة من القرن الثاني الهجري حتىٰ القرن الخامس عشر في إثبات المنع من الفلسفة وذمها والتحذير منها، وقد تكرر لديه نفس ما زعمه الأصبهاني من الادعاء بأن ترجمة الفلسفة والتشجيع علىٰ ذلك مؤامرة من الأمويين والعباسيين والنواصب

(١) انظر جعفر سيدان: خراسان ومدرسة المعارف الإلهية ص٢٦، وطريقتنا في المحاورات العلمية ص١٥.

(٢) انظر جعفر سيدان: ميزان المعرفة الدينية لسيدان ص١١-١٨.

(٣) المصدر السابق ص٢٦.

(٤) انظر تفاصيل تلك المناظرة ضمن كتاب المدرسة التفكيكية وجدل المعرفة ص٢٤٥.

(٥) انظر الكاشاني: جدلية الدين والفلسفة ٢/ ٣٧.

(٦) المصدر السابق ١/ ٤٥٢.

(٧) المصدر السابق ٢/ ٣٢١-٥٧٣.

لصرف الناس عن علم الأئمة، وهو يعبر عن ذلك كله بعبارات تقطر حقدا وتعصبا تجاه الأمويين والعباسيين، حيث قال «إن الذي دعا بقوة لنشر تلك الكتب وترجمتها إلىٰ العربية وإدخالها في الوسط الإسلامي: هم أعداء الدين، والخلفاء الغاصبون، الملعونون علىٰ لسان النبي العظيم، بدءا من الشجرة الملعونة في القرآن؛ ومرورًا بالعفريت المستكبر[١]، وأولئك الذين ملئت قلوبهم حقدًا وحنقا علىٰ الرسول وآله صلوات الله عليهم أجمعين فيا ترىٰ! هل نظن بهم حسنًا؟ أم أنهم أرادوا بالإسلام خيرًا وشرفا؟ والمؤسسون المبتكرون لهذه الفكرة في نقل الفلسفة من اللغات الأخرىٰ إلىٰ العربية، ودمجها في المعارف الإسلامية هم بنو أميّة الشجرة الخبيثة الملعونة في القرآن؛ والقردة الذين نزوا علىٰ منبر رسول الله صلّىٰ الله عليه وآله»[٢].

ومما يلفت النظر، تأليف عدد من التفكيكيين كتبا مستقلة في بيان مواقف أهل البيت وعلماء الشيعة عبر العصور من الفلسفة وحكم تعلمها، وتتفق تلك الكتب في تبني القول بالمنع، وإثبات المباينة بين المنهج الفلسفي ومنهج أئمة اهل البيت، ومن تلك المصنفات: كتاب «تاريخ الفلسفة والتصوف للشاهرودي، وكتاب «موقف أهل البيت من الفلسفة والعرفان» وكتاب «موقف العلماء من الفلسفة والعرفان» وهما لمحمد باقر علم الهدىٰ.

أما محمد رضا حكيمي، فلعله من أبرز التفكيكيين الذين استفاضوا في بيان الموقف من الفلسفة، وبيان المنهج الأمثل في دراستها، وتوضيح الرؤية التفكيكية في هذا الباب، ومحاولة تبرئتها مما أشاعه خصومها من أصحاب الاتجاهات الأصولية والفلسفية داخل المذهب الاثني عشري، ومن أهم المسائل التي ألح عليها أنه ورجال التفكيكية بصفة عامة، لا يعادون الفلسفة في ذاتها، ولا ينتقصون

(١) يقصد بالعفريت المستكبر: الخليفة المامون.

(٢) الكاشاني: جدلية الدين والفلسفة ١/ ١٠٠.

من قيمتها، ولا يمانعون من تدريسها للمتخصصين[1] حيث قال «أنا شخصيًا لا أتبنىٰ أي موقف سلبي من الفلسفة، بل إنها شغلي الشاغل الذي يحتل معظم أوقاتي، وذلك لحبي لهذه المادة العلمية وشغفي بها، إلا أن هذا لا يمنع «تفكيكها» عن الدين»[2]، ولا يعني انتقاد الفلسفة والفلاسفة الإسلاميين عنده «انتقاصا لفلاسفة الإسلام، أو مسا بمكانة العلماء والمفكرين»[3] كما أن «نقد الفلسفة وانتقادها لا يعني إسقاطها عن الأهمية، كما لا يصح خلط البناءات الفلسفية والوحيانية بعضها ببعضها الآخر»[4].

ومثلما زعم التفكيكيون الأوائل أن إدخال الفلسفة إلىٰ المجتمع الإسلامي كان مؤامرة من الخلفاء لصرف الناس عن علوم أهل البيت، فإن حكيمي يكرر هذا الاتهام، معللا الاهتمام بعلوم الأوائل بأنه كان لتغطية الحاجة الفكرية والعلمية للأمة، وإغناء المجتمع الاسلامي عن الرجوع الىٰ القيم علىٰ القرآن، وهم آل البيت[5]، وهو يخص ما يسميه بلاط دمشق -قاصدا معاوية ﷺ[6] وخلفاء بني أمية بهذا الاتهام- زاعما أن هذا البلاط كان له دور مشبوه في تزويد العالم الاسلامي بأفكار مستوردة من خارجه، من أجل عدم الشعور بالحاجة للمصادر الاصلية المتمثلة بأهل البيت[7].

---

(١) انظر محمد رضا حكيمي: الاجتهاد التحقيقي ص١١٧، ورجال المدرسة التفكيكية، رصد أبرز الشخصيات التفكيكيّة في القرن الرابع عشر الهجري ضمن المدرسة التفكيكية وجدل المعرفة ص٣٨٨، وعلي رضا أعرافي: الفلسفة بحث فقهي ص٥٩.

(٢) محمد رضا حكيمي: الاجتهاد التحقيقي ص١١٥.

(٣) المصدر السابق ص١١٥.

(٤) محمد رضا حكيمي: القول الفلسفي بين الإبداع والاتباع، ضمن المدرسة التفكيكية وجدل المعرفة ص١٠٤.

(٥) انظر محمد رضا حكيمي: المدرسة التفكيكية ص٦٢.

(٦) ومما يثبت تهافت كلام حكيمي أن حركة الترجمة للفلسفة لم تكن قد عرفت أصلا في زمان معاوية ﷺ، بل ظهرت أول مقدماتها في أواخر عصر الأمويين.

(٧) انظر محمد رضا حكيمي: المدرسة التفكيكية ص٨٤.

وتبقىٰ ملاحظة أخيرة من المهم أن نشير إليها، وهي أن الموقف التفكيكي من الفلسفة قد تطور علىٰ يد حكيمي تطورا واضحا، ومخالفا بصورة ملحوظة لما كان عليه الحال عند مؤسس المدرسة الأصفهاني، والذي كانت انتقاداته للفلسفة شديدة، والخلاف معها ومع أصحابها شبه جذري، أما حكيمي فلم يكن موقفه واحدًا ومستقرا، بل كان متأرجحا نوعا ما، وإن كان يميل إجمالا إلىٰ أن الفلسفة والعرفان يملكان قيمة واعتبارًا، وأن المدرسة التفكيكية لم تكن بصدد رفضهما رفضًا مطلقًا، إنما طالبت بوضع حدود لهما، وتعيين هذه الحدود تعيينا دقيقا، وهو يرىٰ ضرورة مطالعة الفلسفة ودرسها في بعض الحالات، ولبعض الأشخاص، وضمن ظروف وشرائط خاصة، مع التأكيد علىٰ أن احترام الفلسفة والفلاسفة يجب أن يصاحبه إعادة نظر في محتوىٰ الفلسفة الإسلامية من جهات ثلاث هي: النقد، والتجديد، والتكميل[١].

وهكذا يمكن القول بأن هذا الرمز التفكيكي المتأخر قد عدل عن الأصل الأصيل القاضي بمخالفة الفلسفة، والذي تبناه مؤسس هذه المدرسة نفسها[٢]، وقد رصد موقفه هذا بعض الدارسين الشيعة، الذين عنوا بتتبع الموقف من الفلسفة عند الاتجاهات الشيعية المختلفة، حيث رأوا أن أنصار التفكيكية في حالة تحول من مناهضة الفلسفة إلىٰ الاعتراف بها، وأن حكيمي يقدم «تفسيرًا جديدًا عن هذه الفكرة، حيث يرىٰ -خلافًا للمتقدمين- لزوم دراسة الفلسفة في الحوزات العلمية، مقتصرًا علىٰ ضرورة تفكيك الفلسفة والعرفان عن الدين»[٣].

---

(١) انظر حسن إسلامي: المدرسة التفكيكية، قراءة نقديّة في البناءات النظرية ص١٣٢.

(٢) المصدر السابق ص١٣٢.

(٣) علي رضا أعرافي: الفلسفة بحث فقهي ص٥٨.



المبحث الثامن
الموقف من العرفان

يعتبر الموقف التفكيكي من العرفان سمة مميزة لهذه المدرسة باينت بها الاتجاهات الأخرىٰ المتبنية للعرفان، والتي شاعت بين الاثني عشرية عبر مراحل تاريخية مختلفة، وبلغت أوجها مع ظهور صدر الدين الشيرازي ومدرسته، ثم أخذت دفعة قوية أخرىٰ مع تبني الخميني وتلامذته للعرفان، وانشغالهم المتعمق بقضاياه وتدريس كتبه في الحوزات الشيعية لا سيما حوزة قم، وارتباط ذلك كله بمبدأ ولاية الفقيه، بل تحول العرفان إلىٰ مكون أساسي من مكونات هذا النظام.

ومع أن مؤسس التفكيكية الميرزا الأصفهاني كان أول أمره من المتعمقين في دراسة الفلسفة والعرفان، إلا أنه -كما ذكرنا من قبل- مر بأزمة فكرية ونفسية كبيرة، شعر معها بالاختلاف الكبير بين مقررات هذين الفنين، وبين ما اعتبره معارف للوحي وفقا للتصور الشيعي، ومن ثم خرج بمبدئه التفكيكي الأساسي، وهو الفصل والتمييز بين كل نوع من أنواع تلك المعارف، أي معرفة الوحي من جهة، والمعرفة الفلسفية أو العرفانية من جهة أخرىٰ.

ولعل من المهم قبل أن تعرض للموقف التفكيكي وآراء رجاله من العرفان، أن نشير إلىٰ الاختلاف الكبير الذي جرىٰ داخل المذهب الاثني عشري عبر

عصوره المختلفة من التصوف والعرفان ما بين مؤيد ومعارض، حتىٰ نرىٰ أين يقع الموقف التفكيكي، مقارنة بالمسار العام للتشيع الاثني عشري.

مفهوم العرفان عند الشيعة

ثمة تعريفات كثيرة قدمت للعرفان، وقد تفاوتت فيما بينها بحسب الجانب الذي اهتمت بإبرازه، فمنها ما تناول العرفان باعتباره منهجا معرفيا، ومنها ما ركز علىٰ نوعية المعرفة التي يحصلها، ومنها ما انشغل بالموضوعات والمسائل التي يقوم بدراستها.

فهناك من عرفه من حيث كونه منهجا للوصول إلىٰ معرفة حقائق الأشياء بالنظر والعمل[1]، وهناك من عرفه بحسب طبيعته فرأىٰ أنه «المعرفة الحاصلة عن طريق المشاهدة القلبية، لا بوساطة العقل، ولا بفضل التجربة الحسية»[2]، وتلح بعض التعريفات علىٰ الجانب الغائي في العرفان والمقترن بفكرة الإشراق، ومن ثم يعرف بأنه «توجه نحو الحق سبحانه لاستمداد إشراق النور الإلهي في سر السالك»[3] أما العرفان ذو المنحىٰ الفلسفي فيقصد به «البحث في الوجود؛ بقصد معرفة كيفية وجوده؛ وماهي العلاقة بين واجب الوجود وممكن الوجود؛ عن طريق الرياضات الروحية»[4].

أما تعريف العرفان بحسب موضوعاته ومسائله التي يعنىٰ ببحثها، فقد وسعها بعض الشيعة وأدخلوا فيها الوجود بأكمله، وجعلوا العرفان هو العلم بالله سبحانه، وبالمبدأ والمعاد، وحقائق الوجود[5].

---

(١) انظر مهدي يونس: ما هو العرفان ص٢٣.

(٢) محمد تقي مصباح اليزدي: محاضرات في الأيديولوجيا المقارنة ص٢٠، ومبادئ علم العرفان ص١٤.

(٣) علي حمزة زكريا: العرفان والتصوف ص١٩.

(٤) د عبد الله الفيفي: التشيع الفلسفي عند الشيعة ص٧٢.

(٥) انظر محمد شقير: فلسفة العرفان ص١٠، وكمال الحيدري: العرفان الشيعي ص١٠، وجدلية العلاقة بين التصوف والعرفان ص٧٢.

ويفهم من تلك التعريفات المختلفة أن العرفان منهج قائم علىٰ الكشف، يريد تحقيق المعرفة القلبية المباشرة بالحقائق الكبرىٰ المتعلقة بالله سبحانه والعالم والمبدأ والمصير، وغايته النهائية هي الوصول إلىٰ الحقيقة الوجودية الأصيلة الواحدة، أي فكرة وحدة الوجود، وأن التعددية ما هي إلا مظاهر.

والعرفان كما تعبر عنه كتابات الشيعة المعتمدة بصورة أساسية علىٰ فكر ابن عربي وتلامذته، ثم فكر الملا صدرا، يؤول في نهاية الأمر إلىٰ القول بوحدة الوجود، وانتفاء الثنائية الوجودية، وقد اعترف بعض الشيعة المعاصرين بتلك الحقيقة التي تمثل المحور الذي يدور العرفان حوله ويسعىٰ إلىٰ تحقيقه[1] كذلك أشار آخرون إلىٰ أن العرفان النظري عبارة عن نظام معرفي للوجود تأسس «علىٰ يد ابن عربي، وتطور واتسع وانتظم علىٰ يد تلامذته وأتباعه . . . إلىٰ أن جاء صدر الدين الشيرازي الفيلسوف المتأله وصاحب الجكمة المتعالية، فأثبت في أبحاثه الواسعة أن الحق إلىٰ جانب العرفاء»[2].

وينقسم العرفان إلىٰ قسمين رئيسين، وهما العرفان النظري والعرفان العملي[3]: فأما العرفان النظري فيدور حول الجانب المعرفي، أي العلم بالله سبحانه، وبالمبدأ والمعاد، وحقائق الوجود جميعها، من حيث رجوع تلك الحقائق إلىٰ الله تعالىٰ، ومحاولة تقديم تفسير كامل للوجود ونظامه وتجلياته ومراتبه.

وأما العرفان العملي، ويطلق عليه أحيانا علم السير والسلوك، فيدور حول بيان المنازل والمقامات التي يجب أن يسلكها العارف للوصول إلىٰ الله تعالىٰ،

---

(١) انظر محمد صدر زادة: الفلسفة والعرفان في ضوء الإسلام ص٧.

(٢) يد الله يزدان: العرفان النظري مبادئه وأصوله ص١٥، ١٦.

(٣) انظر في التعريف التفصيلي بهما: - مرتضىٰ مطهري: الكلام والعرفان ص٥٩،٦٠، وكمال الحيدري: مدخل إلىٰ مناهج المعرفة عند الإسلاميين ص٢٢٣، والمدارس الفلسفية ص٥٣، ومحمد شقير: فلسفة العرفان ص١١، ١٦، وإبراهيم سرور: مدرسة العرفاء ص١٠، وما هو العرفان ص٤٠.

وفي هذا الجانب يتم بيان الخطوات التي يجب علىٰ السالك أن يخطوها للوصول إلىٰ التوحيد (أي وحدة الوجود!!) والمنازل والمراحل التي يجتازها، والحالات والعوائق التي تعرض له، ولابد في رأيهم أن يكون السلوك بإشراف إنسان متكامل، قد سلك بدوره هذا الطريق، وتعرف علىٰ تلك المنازل، وإلا فليس أمام السالك إذا سار وحده دون إشراف من هذا الإنسان الكامل سوىٰ الضياع[١].

ولا تخرج الكتب التي اعتيد تدريسها في الحوزة عن هذا التوجه، حيث يدور محور التدريس في العرفان النظري علىٰ ثلاثة كتب، وهي تمهيد القواعد لصائن الدين تركة[٢]، وشرح فصوص الحكم للقيصري، ومصباح الأنس لمحمد بن حمزة الفناري[٣].

ومن القضايا المهمة التي تحتاج لبيان وإيضاح: تحرير العلاقة بين مصطلحي التصوف والعرفان، حيث يكثر في الأوساط الشيعية استعمال مفهوم العرفان بديلا عن مفهوم آخر أكثر شيوعا في الأوساط غير الشيعية، وهو التصوف، وقد ثار خلاف حول طبيعة العلاقة بين هذين المصطلحين وهل هما مترادفان، أم بينهما فروق من حيث العموم والخصوص وما أشبه ذلك، والآراء التي قدمت في بيان ذلك كثيرة ومتضاربة وتختلف باختلاف الجهة التي هي مناط التفرقة.

فهناك من فرق بين العرفان والتصوف بحسب طبيعة كل واحد منهما والغاية التي يهدف إليها، فالعرفان نظرية وسلوك، والتصوف ظاهرة اجتماعية، لا تستبطن

---

(١) انظر مرتضىٰ مطهري: الكلام والعرفان ص٦٠.

(٢) ونظرا لأهمية هذا الكتاب فقد أصبح الكتاب الرسمي في حلقات الدرس بالحوزات الشيعية، وتناوب علىٰ تدريسه الكثير من مراجعهم، كما أن له شروحا كثيرة مكتوبة، وممن شرحه من المعاصرين كمال الحيدري، انظر شرح تمهيد القواعد في علم العرفان النظري، مؤسسة الإمام الجواد للفكر والثقافة، ١٤٣٦هـ-٢٠١٤م.

(٣) انظر كمال الحيدري: شرح تمهيد القواعد ص١٣، ويد الله يزدان: العرفان النظري مبادئه وأصوله ص١٥، ١٦.

التنظير أو الرؤية، ومن ثم فإن كل عارف زاهد متصوف، ولكن ليس بالضروري أن يكون كل زاهد متصوف عارفا[1]، وهناك من رأي أن التصوف «منهج وطريقة زاهدة مبنية علىٰ أساس الشرع، والإعراض عن الدنيا من أجل الوصول إلىٰ الحق تبارك وتعالىٰ، والسير باتجاه الكمال، أما العرفان فهو مذهب فكري وفلسفي متعال وعميق، يسعىٰ إلىٰ معرفة الحق ومعرفة حقائق الأمور وأسرار العلوم»[2] والعرفان عند آخرين «غاية للمتصوف ودرجة عليا في سلم سلوكه، وبينهما نسبة العموم والخصوص مطلقا، فكل عارف متصوف وليس كل متصوف عارفا»[3].

وثمة اتجاهات أخرىٰ فرقت بين العرفان والتصوف بحسب وظيفة أصحاب كل مسلك ووصفهم مجتمعيا أو بحسب النشأة التاريخية، فإذا نظرنا إلىٰ مشايخ العرفان بوصفهم طبقة علمية فهم العرفاء، وبوصفهم شريحة اجتماعية فهم المتصوفة[4]، أما تاريخيا فالاسم الأقدم هو العرفان، ويعود إلىٰ ما قبل الإسلام، لكن لما دخل هذا اللون من المعرفة إلىٰ البيئة الإسلامية شاعت تسمية (التصوف) وأصبحت تطلق حصرا علىٰ الطرق الصوفية ذات المذاهب السنية، بينما بقيت تسمية (العرفانية) تستخدم لدىٰ الشيعة[5].

وخلافا لفكرة التفريق السابقة حرص المنتقدون للعرفان والمهاجمون له علىٰ إرجاع العرفان والتصوف لفكرة واحدة منحرفة، وإن اختلفت مظاهرها وتجلياتها، وممن قال بذلك المرجع البحريني محمد السند، الذي رأىٰ أن العرفان والتصوف يمثلان مراحل لتطور الفرق الباطنية التي نشأت علىٰ يد بعض رواة الشيعة الذين اعتورهم شطط، فكانت البداية بالفرق الباطنية «ثم تولدت منها الفرق الصوفية،

---

(١) المصدر السابق ص٧٤، ٧٥ وانظر كمال الحيدري: العرفان الشيعي ص٦٩.

(٢) جدلية العلاقة بين التصوف والعرفان لمجموعة من الدارسين تحرير د عامر الوائلي ص٧٤.

(٣) د جميل حليل: رهانات الأصول بين المباني والمنهج مقاربة بين التصوف والعرفان، ضمن التصوف أبحاث ودراسات ص٣٤٤، وانظر أيضا علي حمزة زكريا: العرفان والتصوف ص١٩.

(٤) انظر مرتضىٰ مطهري: الكلام والعرفان ص٥٩.

(٥) انظر مقال الإسلام الصوفي العراقي علىٰ موقع www.mesopot.com.

ثم تولدت منها المدارس العرفانية»[1] وعلىٰ نفس المنوال ذهب محمد صدر زادة إلىٰ أن القول بالترادف بين العرفان والتصوف وأنهما «ينطويان علىٰ دلالة واحدة، ويطلقان علىٰ جماعة تسعىٰ إلىٰ معرفة ذات الباري وصفاته ومعرفة كيفيّة العلاقة بين الخالق والخليقة حيث انتهت عقيدتهم إلىٰ فكرة انحصار الوجود في شيء واحد أو ما يعرف بوحدة الوجود وظهور هذه الفرضية في عالم الأفكار، و«العرفان» هو عنوان هذه الجماعة الثقافي، و«التصوف» عنوانها الاجتماعي»[2].

والذي يبدو لي أن إيثار الشيعة لاستعمال مصطلح العرفان يرجع في جانب كبير منه إلىٰ الرغبة في مخالفة خصومهم من أهل السنة -بالمفهوم الواسع- والذين ينسب إليهم جل مشايخ الصوفية الكبار، وقد نص بعض الدارسين الشيعة علىٰ هذا الملحظ، زاعمين أن كثيرا من علماء المذهب لا يوافقون علىٰ المرادفة بين العرفان والتصوف لأن التصوف ارتبط برموز المخالفين وجر لوازم فاسدة استغلها المدعون، بينما العرفان هو التهذيب الشيعي له[3]، ويؤكد ذلك في رأيهم أن ظهور البدع والانحرافات في الطرق الصوفية دعت العرفانيين إلىٰ عدم الانتساب لأي سلسلة من سلاسل التصوف، ويصدق هذا الحكم علىٰ العرفانيين الذين ظهروا منذ عصر ابن عربي، مرورًا بصدر الدين الشيرازي وتلميذه الفيض الكاشانىٰ، وتلميذه القاضىٰ سعيد القمّي ممن لم ينتسبوا إلىٰ أي واحدة من سلاسل التصوف، واستمر الحال إلىٰ أقطاب التصوف في العصور الأخيرة، كالآغا محمد رضا الحكيم القمشئي، والآغا ميرزا هاشم الرشتي الذين لم يعرف عنهم انتمائهم إلىٰ هذه الطرق والسلاسل الصوفيّة[4].

(١) محمد السند: الفوائد العقدية ص٥٦.

(٢) محمد صدر زادة: الفلسفة والعرفان في ضوء الإسلام ص٧.

(٣) انظر علي حمزة زكريا: العرفان والتصوف ص١٩ وإن كان ينبه أيضا إلىٰ أن بعض علماء الشيعة لا يرىٰ التفريق بين المصطلحين.

(٤) انظر كمال الحيدري: العرفان الشيعي ص٧٨.

ويضاف لما سبق أيضا ملحظ آخر، وهو أن العرفان أقرب للأبحاث النظرية منه للتصوف السلوكي أو الطرقي، وهو متضمن لأفكار كثير من أصحاب التصوف الفلسفي، وعلىٰ رأسهم ابن عربي، ولما كان مصطلح الفلسفة مثيرا للنفور والرفض من قبل علماء الشيعة، فإن اختيار مصطلح العرفان أخف وقعا، وأدعىٰ لقبول ما ينطوي عليه من أفكار لا تخرج كثيرا عما قرره أصحاب التصوف الفلسفي، لا سيما الغاية النهائية من العرفان، وهي القول بحقيقة وجودية واحدة والفناء فيها.

ومن المفاهيم التي قد يحدث بينها خلط في هذا الباب أيضا مفهوم الإشراق، وهل هو مرادف للعرفان أم مختلف عنه؟[1] وقد مال البعض إلىٰ وجود وجه اشتراك ووجه اختلاف بين كلا الاتجاهين، فأما وجه الاشتراك فيتمثل في اعتماد كل منهما علىٰ صقل القلب وتصفيته وتهذيب النفس والمجاهدة العملية، وأما وجه الاختلاف فيتمثل في أن المنهج العرفاني يرفض الاستدلال العقلاني رفضًا قاطعًا في الكشف عن حقائق الوجود، بل يرىٰ أن الطريق العقلي لا جدوىٰ منه، وهذا بخلاف الاتجاه الإشراقي فإنه يقبل الاستدلال العقلي المبتني علىٰ مقدّمات برهانية، ولكن لا بمفرده بل بالاستعانة بالكشف والمشاهدة، ومن هنا تعد الفلسفة الإشراقية فلسفة استدلالية سلوكية تريد الاتصال بالحقيقة مباشرة لا من خلال المفاهيم والصور الذهنية فقط، ومن الفروق أيضا أن الهدف الذي يبتغيه العارف هو مشاهدة الحقائق علىٰ ما هي عليه، ولا يرىٰ الفهم والإدراك العلمي الحصولي كمالا للإنسان، وهذا بخلاف الإشراقي الذي يريد إدراك الحقيقة وفهمها[2].

ويتبين مما سبق أن الفلسفة الإشراقية لا تخالف الفلسفة المشائية في إعطاء العقل والاستدلال البرهاني موقعه الخاص به، ولكن لا تكتفي بالعقل وحده في

---

(١) انظر د عبد الله الفيفي: التشيع الفلسفي ص٧٤.

(٢) انظر كمال الحيدري: المدارس الفلسفية ص٧٦.

إدراك الحقائق، بل تحاول الاستعانة بالعقل والكشف معًا للوصول إلىٰ الكمال المطلوب بحيث يعين كل منهما الآخر للوصول إلىٰ الحقائق ومعرفتها[1]، وبهذا يظهر لنا الفرق بين ثلاث مدارس فلسفية كبرىٰ تتداخل العلاقات فيما بينها، لكنها تختلف بصورة أساسية في نظرتها للعقل وحدود دوره، وهي مدرسة المشائين والإشراقيين والعرفاء، فالمشائيون يعتمدون العقل أساسًا في الوصول إلىٰ الحقيقة، أما العرفاء فهم يعتمدون القلب والعلم الحضوري والكشف والشهود أساسًا في الوصول إلىٰ الحقيقة، ويرون أن العلم الحصولي لا يوصل الإنسان إلىٰ المعرفة الحقيقية، بل لديهم أحيانًا انتقادات علىٰ العقل وجدوائية عمله في معرفة الحقائق أما الإشراقيون فهم يحاولون الدمج بين الاتجاهين منهجيا، وحكمة الإشراق هي المدرسة التي سعت للتوفيق بين العرفان والفلسفة، معتقدة بدور العقل والقلب معا في الوصول إلىٰ الحقيقة، وأن الكشف القلبي هو ترقي وتعالي للكشف العقلي وليس نقيضًا له، ومن هنا يمكن التعبير عنهم بأن لديهم فلسفة عرفانية[2].

ومثلما فرق أنصار العرفان بينه وبين الإشراق، فإنهم يفرقون أيضا بين الفلسفة والعرفان، سواء من جهة الموضوع او من جهة التأثير، وقد أرجع الخميني الفرق بينهما من حيث الموضوع إلىٰ أن الفلسفة تبحث «في مطلق الوجود بدءا بالحق تعالىٰ وانتهاء بأدنىٰ مراتب الوجود، وعلم العرفان والعرفان العلمي يبحث عن الوجود المطلق أو بالتحديد عن الحق تعالىٰ فلا بحث له سوىٰ عن الحق تعالىٰ وتجلياته التي هي عين ذاته»[3] أما من جهة التأثير فهو يرىٰ أن كتب الفلسفة تعرف الإنسان ولو بشكل إجمالي - بعالم ما وراء الطبيعة، بينما كتب العرفان تهيء القلب للوصول إلىٰ المحبوب[4].

(١) المصدر السابق ص٧٤.

(٢) انظر حيدر حب الله (hobbollah.com)، وكمال الحيدري المدارس الفلسفية ص٧٣، ١٠٧.

(٣) الخميني: المظاهر الرحمانية ص٥١.

(٤) المصدر السابق ص٥٢.

لكن رغم كل ما تقدم من فروق دقيقة بين العرفان والتصوف والفلسفة الإشراقية، فإن هناك من الدارسين من يرىٰ أنه لا يوجد اختلاف ذو بال، وأن التطابق بين الأمور السابقة شبه تام، سواء علىٰ مستوىٰ المنهج المعرفي أو الأفكار الكبرىٰ المتعلقة بالوجود وتصور طبيعَة العالم[١]، وهناك أيضا من يتسامح في الاستعمال أو إطلاق الألقاب.

ويبقىٰ في نهاية المطاف أن الفكر الذي قدمه الملا صدرا -معتمدا فيه علىٰ أمثال السهروردي وابن عربي- وقد شارك الملا صدرا عدد من سابقيه ولاحقيه في المشرب من أمثال: حيدر الآملي، الكاشاني، السبزواري، الطباطبائي، الخميني، مرتضىٰ مطهري، وغيرهم، هذا الفكر هو الذي يمثل العرفان أو التصوف الشيعي الفلسفي[٢]، وهو الذي خصه التفكيكيون بنصيب وافر من النقد.

موقف الاثني عشرية من التصوف والعرفان

يعد موقف الشيعة الاثني عشرية من التصوف والصوفية إحدىٰ القضايا المشكلة التي تثير تساؤلات عدة، رغم أنه لا يمكن التشكيك في وجود صلات وثيقة، وجوانب تأثير متبادلة بين التصوف والتشيع عبر المراحل المختلفة لكلا التيارين، وقد تكفلت بتفصيلها دراسات معاصرة كثيرة[٣]، ولعله يكفي أن نشير إلىٰ أن نفرا من الشيعة جعلوا عليا ﷺ هو الإمام الأول الذي ينتسب إليه علماء الصوفية وأرباب العرفان في تصفية الباطن، وكيفية السلوك إلىٰ الله تعالىٰ[٤]،

(١) انظر د عبد الله الفيفي: التشيع الفلسفي ص٧٤.

(٢) المصدر السابق ص٨٩.

(٣) من أشهرها كتاب د كامل الشيبي الصلة بين التصوف والتشيع، وفلاح بن اسماعيل: العلاقة بين التشيع والتصوف، و/ د. زيد الحمام: العلاقة بين الصوفية والإمامية، و/ د. عبد الله الفيفي: التشيع الفلسفي عند الشيعة الاثني عشرية، وانظر أيضا د أحمد صبحي: نظرية الإمامة لدىٰ الشيعة الاثني عشرية ص٤٦١، وكولن تيرنر: التشيع والتحول في العصر الصفوي ص١٠٦.

(٤) انظر ابن ميثم البحراني: شرح مئة كلمة لأمير المؤمنين ص٢١٩.

كذلك ربط بعض الدارسين بين نشأة التصوف وبين التشيع انطلاقا من أن أول من عرفوا بالتصوف واطلق عليهم لقب الصوفي كانوا من المنسوبين للتشيع، وهم: أبو هاشم الكوفي، وعبدك، وجابر بن حيان[1]، إضافة للتشابه الفكري الواضح في كثير من المنطلقات التي تقول بها الفرقتان مثل الولاية، والتفرقة بين الظاهر والباطن، والغلو في الصالحين، وتقديس الأضرحة والمشاهد، والموالد، وغير ذلك من الأفكار.

ومن الدارسين من يفسر ظهور التصوف والتشيع كليهما في بلاد فارس بأنه بمثابة رد فعل تضخم في نفوس العنصر الآري الإيراني، بعدما غلبوا علىٰ أمرهم بسيوف العرب المسلمين، لكنهم وإن هزموا في ميدان المعركة، فقد ظلوا محتفظين بفكرهم وثقافتهم، وتجلت آثار ذلك كله في كل من التشيع والتصوف[2].

كذلك وجدت نزعات صوفية عدة لدىٰ الكثير من أعلام الاثني عشرية عبر العصور المختلفة من أمثال: الملا صدرا الشيرازي، وميثم البحراني، وحيدر الآملي، ومحمد بن علي الأحسائي، ومحمد أمين الاسترأبادي، والفيض الكاشاني، ومحمد تقي المجلسي وغيرهم، فضلا عن فرق بأكملها مثل: الشيخية، والرشتية، والكشفية.

وفي المقابل فإن شواهد الصلة بين التصوف والتشيع من الكثرة بمكان، وقد نسب الصوفية الكثير من آرائهم، وأسانيد طرقهم ومعارفهم إلىٰ علي ﷺ، وكما

---

(١) انظر د كامل الشيبي: الصلة بين التصوف والتشيع ١/٢٠٤، ٢٩٠، وعبد الرحمن عبد الخالق: الفكر الصوفي في ضوء الكتاب والسنة ص٤١٣، و/ د. زياد الحمام: العلاقة بين الصوفية والإمامية ص٧٨، وانظر نقد ذلك ونفيه من وجهة نظر شيعية بحث د جميل حليل: رهانات الأصول بين المباني والمناهج، مقاربة بين التصوف والعرفان ضمن التصوف أبحاث ودراسات ص٣٦٥.

(٢) انظر قاسم غنىٰ: تاريخ التصوف في الإسلام ص١٤، و/ د. زياد الحمام: العلاقة بين الصوفية والإمامية ص٩٠.

ذكر الطوسي في اللمع، فإن «لأمير المؤمنين علىٰ ﷺ خصوصية من بين جميع أصحاب رسول الله بمعانٍ جليلة، وإشارات لطيفة، وألفاظ مفردة، وعبارة وبيان للتوحيد والمعرفة والايمان، والعلم وغير ذلك، وخصال شريفة تعلق وتخلق به أهل الحقايق من الصوفية»[1].

كذلك أشار ابن خلدون في نص مهم ومطول إلىٰ بعض مظاهر ذلك التأثر، ومنه الكلام في الكشف، وفيما وراء الحس، والقول بالحلول والوحدة وما أشبه ذلك من آراء «شاركوا فيها الإمامية والرافضة، لقولهم بألوهية الأئمة وحلول الإله فيهم، وظهر منهم أيضا القول بالقطب والأبدال، وكأنه يحاكي مذهب الرافضة في الإمام والنقباء، وأشربوا أقوال الشيعة وتوغلوا في الديانة بمذاهبهم، حتىٰ جعلوا مستند طريقهم في لبس الخرقة أن عليا ﷺ ألبسها الحسن البصري، وأخذ عليه العهد بالتزام الطريقة، واتصل ذلك عنهم بالجنيد من شيوخهم، ولا يعلم هذا عن علي من وجه صحيح، ولم تكن هذه الطريقة خاصة بعلي كرم الله وجهه، بل الصحابة كلهم أسوة في طريق الهدىٰ، وفي تخصيص هذا بعلي دونهم رائحة من التشيع قوية يفهم منها ومن غيرها من القوم دخولهم في التشيع وانخراطهم في سلكه، وظهر منهم أيضا القول بالقطب، وامتلأت كتب الإسماعيلية من الرافضة وكتب المتأخرين من المتصوفة بمثل ذلك في الفاطمي المنتظر»[2].

أما التقارب والتأثير المتبادل بين التصوف والعرفان الشيعي فهو أمر لا يمكن التشكيك فيه، وشواهده أكثر من أن تحصر[3]، ولبعض الشيعة العرفانيين وهو الآملي محاولات حثيثة لا تقتصر علىٰ بيان أوجه التقارب بين التصوف والتشيع، بل وصل به الأمر إلىٰ السعي لإدخال التصوف في التشيع رسميا،

(١) الطوسي: اللمع ص١٢٩، ١٣٠.

(٢) مقدمة ابن خلدون ص٤٠٣.

(٣) انظر د عبد الله الفيفي: التشيع الفلسفي ص٤٠، و/ د. خنجر حمية: العرفان الشيعي دراسة في الحياة الروحية والفكرية لحيدر الآملي ص٤٩، ٦٠-٦٣.

وتأسيس أصول موحدة تجمع بين تصوف شيعي، أو تشيع متصوف، انطلاقا من أن مشروعية التصوف نابعة من مشروعية التشيع، كما أنه لا مشروعية لتشيع خارج عن التصوف بالكلية[١].

ولم ينقطع التواصل بين التصوف والتشيع حتىٰ عصرنا الحاضر، حيث برز بوضوح في فكر الخميني الذي تكتظ مصنفاته بنزعة صوفية واضحة[٢]، وصلت إلىٰ درجة تبنيه الاتجاه الصوفي الفلسفي الإشراقي، بما في ذلك مبدأ وحدة الوجود[٣]، والذي يظهر واضحا في مواضع عدة من كتابه مصباح الهداية[٤]، وقد شدد الخميني[٥] النكير علىٰ من يقول بنسبة العرفانيين الشيعة إلىٰ الفلسفة اليونانية[٦]، كما حرص علىٰ إثبات أن العرفان والعرفاء مصدرهم هو الإسلام والقرآن، وكل مسائلهم أخذوها من القرآن الذي وجدت فيه مسائل عرفانية ليست موجودة في أي كتاب آخر[٧].

كذلك حاول الطباطبائي أن يثبت مشروعية العرفان في كتابه رسالة الولاية، كما فعل ذلك أيضا تلميذه مرتضىٰ مطهري في كتابه الإسلام وإيران، في خطوة

---

(١) انظر حيدر الآملي: جامع الأسرار ومنبع الأنوار ص٣٦٠، ٣٦١، و/ د. خنجر حمية: العرفان الشيعي دراسة في الحياة الروحية والفكرية لحيدر الآملي ص٦١.

(٢) ومما يثير الاستغراب أن الخميني قد أبدىٰ في آخر حياته ندمه وقلة ما حصله من الاشتغال بكتب التصوف الفلسفي، مع أن الخميني معدود ضمن كبار العرفانيين الشيعة المعاصرين، انظر كتابه المظاهر الرحمانية ص٨٥، و٩٨، ٩٩.

(٣) انظر فلاح بن اسماعيل: العلاقة بين التشيع والتصوف ص١٧٠، و/ د. جابر إدريس: مقالة التشبيه ٣/ ٦٤، و/ د. ناصر القفاري: أصول مذهب الشيعة ٣/ ١١٥٠، وإيمان العلواني: مصادر التلقي وأصول الاستدلال عند الإمامية ص٩٥٩.

(٤) انظر الخميني: مصباح الهداية: ص٦٧، ٨٠، و/ د. القفاري: أصول مذهب الشيعة ٣/ ١١٥٠.

(٥) انظر في موقف الخميني من التصوف والعرفان: د عبد الله حوفان: الخميني وآراؤه الاعتقادية ٣/ ١١٢٧، ومحمد يحي سكيك: عقيدة الخميني دراسة تحليلية نقدية ص٢١١.

(٦) انظر الخميني: الآداب المعنوية للصلاة ص٤٦٧، ٤٦٨، وانظر أيضا التعليقة علىٰ الفوائد الرضوية، للقاضي سعيد القمي ص.١٢

(٧) انظر الخميني: المظاهر الرحمانية ص١٥.

تسعىٰ لمواجهة التيارات التي ترفض العرفان وتحاربه، مدعومة بمواقف المرجعيات الفقهية البارزة سواء في إيران أو النجف أو غيرها[1] وقد اعتبر مطهري أن «مسألة التضاد بين العرفان والإسلام إنما أثارها المغرضون، إذ من الممكن لمن يقرأ كتب العرفاء بحيادية مع استيعاب مصطلحاتهم أن يعثر علىٰ أخطاء كثيرة، إلا أنه سوف لا يشك في مدىٰ إخلاصهم للإسلام»[2].

ومن الأمور اللافتة أن أكثر الذين تصدروا الفكر الثوري في التشيع المعاصر مثل نواب صفوي، والكاشاني، والشيرازي، والحائري، هم غالبا من مدرسة الشيرازي صدر المتألهين في الفلسفة، ومن المتأثرين بكتابات النراقي، وابن طاووس في علم العرفانيات وفي الأخلاق.[3].

وثمة تفسيرات مختلفة لشيوع المد الصوفي لدىٰ الشيعة في عصور مختلفة، وبعض هذه الأسباب علمي وبعضها اجتماعي وبعضها نفسي، مثل يأس الشيعة عبر فترات طويلة من قيام دولة أو كيان قبل ظهر الغائب الذي طال غيابه، يحفظ عقائد التشيع من الانهيار، ويحفظ الشيعة أنفسهم من الذبح والاستئصال، إضافة لما يتيحه التصوف وطرقه من إمكانية لجمع الأتباع بصورة لا تلفت الأنظار، واستخدامهم في إقامة كيان سياسي، مثلما حدث في تأسيس الدولة الصفوية التي كانت في الأصل طريقة صوفية[4].

ومن الأشياء المثيرة للاستغراب أيضا: ولع الشيعة العرفانيين بكتاب منازل السائرين للهروي، وتدريسه وشرحه، وتعظيم مكانته، مع أن الهروي حنبلي سني، صلب الموقف من أهل البدع بمختلف أصنافهم، ومعنىٰ هذا أنه بالمفهوم الشيعي من النواصب الواجب بغضهم والبراءة منهم، بل يحكم أكثر القوم بتكفيرهم،

---

(١) انظر حيدر حب الله: مسألة المنهج في التفكير الديني ص١٩٠.

(٢) مرتضىٰ مطهري: الكلام والعرفان ص٦٦.

(٣) انظر صلاح شبر: ثيولوجيا التشيع ص٢٤١.

(٤) المصدر السابق ص٢٤٠، ٢٤١.

والإشكال نفسه وإن كان بدرجة أقل يصدق علىٰ ولع الشيعة بكتب ابن عربي، وهو وإن كان صوفيا متفلسفا فإنه يظل في عداد النواصب.

وللباحث الشيعي حيدر حب الله إجابة عن هذا الإشكال، أشار فيها إلىٰ أن العرفاء الشيعة طوروا كثيرًا من القضايا العرفانية، وأضافوا إليها العديد من لمفاهيم، ووظفوا العرفان في خدمة قضاياهم المذهبية «ولك أن تراجع قضية الإنسان الكامل والولاية العرفانية ونظرية الفيض والوسائط، لترىٰ كيف قاموا بعمليات توليف غير عادية بينها وبين نظريات النبوة والإمامة في الكلام الإسلامي والمذهبي . . بل إن بعض الأفكار التي يؤمن بها الكثير من الفقهاء والمتكلمين والأصوليين اليوم ترجع جذورها إلىٰ مقولات العرفاء التي طورت علىٰ يد الفلسفة الصدرائية»[1].

ولعل ما تقدم من الشواهد علىٰ الصلة التشيع والتصوف قد يوحي بأن الأمر مفروغ منه لدىٰ الاثني عشرية، وأن تأييدهم للتصوف ومدحه قضية محل اتفاق بين علماء المذهب في جميع مراحله، لكن النظرة المدققة في تطور المذهب الاثني عشري تدل علىٰ خلاف ذلك، وتظهر أن كل ما أشرنا إليه من صلات وثيقة بين التشيع والتصوف لم يمنع طائفة كبيرة منهم أن يخافوا علىٰ مذهبهم أن يصطبغ بالصبغة الصوفية، وينسىٰ طابعه الإمامي، ومن ثم شنوا حملات شديدة من الهجوم والنقد تجاه التصوف والمتصوفة[2].

وليس نقد التصوف مجرد رأي لجماعة من الشيعة كما ذكر الحر العاملي، بل إن المبالغة عنده تصل مداها حيث جعل ذلك محل إجماع لطائفته كلها، ومن الأدلة علىٰ ذم التصوف، فقال «إجماع جميع الشيعة الإمامية واتفاق الفرقة الاثني

(١) وقد ذكر هذا الكلام علىٰ موقعه http://hobbollah.com.

(٢) انظر تفصيلا لذلك في الموقف من المخالف بين الخوارج والشيعة ص١٥٦، وانظر قائمة بأسماء كتب الشيعة المؤلفة في الرد علىٰ الصوفية في تحقيق كتاب الحر العاملي: الاثنا عشرية في الرد علىٰ الصوفية ص١٤، وكمال الحيدري: العرفان الشيعي ص٨٠، ٨١.

عشرية على ترك هذه النسبة، واجتنابها مباينة أهلها في زمن الأئمة ﷺ وبعده إلى قريب من هذا الزمان، لم يكن أحد من الشيعة صوفيا أصلا، كما يظهر لمن تتبع كتب الحديث والرجال وسمع الأخبار، بل لا يوجد للتصوف وأهله في كتب الشيعة وكلام الأئمة ﷺ ذكر إلا بالذم، وقد صنفوا في الرد عليهم كتبا متعددة ذكروا بعضها في فهرست»[1].

وقد سعى هذا الفريق الناقم على التصوف والمنتقد له بشدة لتأييد موقفه بكل طريق ممكن، ومن ثم وجدناه يسوق روايات كثيرة مبثوثة في بطون في كتب القوم، وتنطوي على ذم شديد جدا للصوفية، يصل لدرجة التضليل واللعن، ويحد الإخراج من الملة، وينسب بعض تلك المرويات للنبي ﷺ، بينما يعود بعضها الآخر لنفر من الأئمة الاثني عشر[2].

ومما نسبوه للنبي ﷺ -ولا يشك منصف في وضعه سندا ونكارته متنا- أنه قال «يكون في آخر الزمان قوم يلبسون الصوف في صيفهم وشتائهم، يرون أن لهم الفضل بذلك على غيرهم، أولئك يلعنهم أهل السماوات والأرض»[3] ونسبوا أيضا للنبي ﷺ أنه قال «لا تقوم الساعة حتى يخرج قوم من أمتي اسمهم صوفية ليسوا مني، وإنهم يهود أمتي، وهم أضل من الكفار، وهم أهل النار»[4].

أما الروايات عن أئمتهم فمنها ما روي عن الصادق أنه قيل له قد ظهر في هذا الزمان قوم يقال لهم: الصوفية، فما تقول فيهم؟ قال: إنهم أعداؤنا فمن مال فيهم فهو منهم، ويحشر معهم»[5] وعن الرضا أنه قال «من ذكر عنده الصوفية ولم ينكرهم بلسانه وقلبه، فليس منا، ومن أنكرهم، فكأنما جاهد الكفار بين يدي

---

(١) الحر العاملي: رسالة الاثني عشرية في الرد على الصوفية ص١٣، ١٤.

(٢) انظر نماذج كثيرة لتلك المرويات في كتاب الحر العاملي: رسالة الاثني عشرية في الرد على الصوفية ص١٧، وانظر أيضا د جميل حليل: رهانات الأصول بين المباني والمناهج ٣٦٨.

(٣) الحر العاملي: وسائل الشيعة ٥/ ٣٥.

(٤) الحر العاملي: رسالة الاثني عشرية في الرد على الصوفية ص١٧.

(٥) الميرزا النوري: مستدرك الوسائل ١٢/ ٣٢٣.

رسول الله صلىٰ الله عليه وآله»[1] وروي عن الهادي أن جماعة من الصوفية دخلوا عليه، وأخذوا يذكرون ويهللون، فقال لأصحابه «لا تلتفتوا إلىٰ هؤلاء الخداعين، فإنهم خلفاء الشيطان ومخربو قواعد الدين . . والصوفية كلهم مخالفونا، وطريقتهم مغايرة لطريقتنا، وإن هم إلا نصارىٰ أو مجوس هذه الأمة»[2].

وإضافة لتلك المرويات السابقة، فهناك نصوص حادة جدا في الحكم علىٰ الصوفية من قبل عدد من علماء الاثني عشرية الكبار، وقد ألفوا كتبا كثيرة في هذا الباب منها[3]: رسالة «الرد علىٰ الصوفية» لأحمد بن محمد التوني البشروي، ورسالة «نفثة المصدور في رد الصوفية» وكتاب «مصارع الملحدين في رد الصوفية والمتفلسفين» للميرزا محمد بن عبد النبي النيسابوري الأخباري، كذلك رد الكاشاني علىٰ الصوفية في كتابه السفينة.

ولعل من أهم هذه الكتب كتاب الحر العاملي «الاثني عشرية في الرد علىٰ الصوفية» وقد أفرده بأكمله للرد علىٰ الصوفية، وإبطال طريقتهم، والطعن فيهم، وبيان المفاصلة التامة بين منهجهم وطريقتهم وبين طريقة الاثني عشرية، وعلىٰ نفس المنوال أفرد مير حبيب اللّه الخوئي فصولا مطولة في نقد التصوف من جميع جوانبه، وقد انتهىٰ إلىٰ أن الصوفية قوم ضلال، زاغوا عن نهج الرّشاد، ونكبوا عن طريق السّداد، ونبذوا أمر اللّه وراء ظهورهم[4].

وهناك شخصيات شيعية عديدة كان لهم موقف قوي وشديد الانتقاد لفكر ابن عربي ومدرسته، وللقول بوحدة الوجود أو الحلول والاتحاد، وقد وصل بهم

---

(١) المصدر السابق ١٢/٣٢٣.

(٢) الحر العاملي: رسالة الاثني عشرية في الرد علىٰ الصوفية ص٢٨، ٢٩.

(٣) انظر الشاهرودي: مستدرك سفينة البحار ٦/٤٠٠-٤٠١، والحر العاملي: رسالة الاثني عشرية في الرد علىٰ الصوفية ص١٤.

(٤) انظر مير حبيب اللّه الخوئي: منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة ١٣/١٣٢، والموقف من المخالف بين الخوارج والشيعة ص١٥٩.

الأمر إلىٰ القول بتكفير القائلين بذلك تكفيرا صريحا، بل نقل الاتفاق علىٰ ذلك، ومن تلك الشخصيات: الأردبيلي، وملا طاهر القمي ومحمد باقر تقي المعروف بالمجلسي الثاني، وميرزا محمد التنكابني، وغيرهم الكثير(١).

أما مواقف رجال المدرسة الأخبارية من التصوف، فهي من الشهرة والكثرة بمكان(٢)، وللمجلسي ومعه عدد من أشهر الأخباريين أمثال: القمي، والقزويني، والحر العاملي، ونعمة الله الجزائري(٣) مواقف شديدة، وبالغة العنف تجاه التصوف والصوفية، رغم أن بعض كبار الأخباريين كانوا من الصوفية، مثل(٤): الفيض الكاشاني، ومحمد بن مرتضىٰ، والأسترابادي، لكن ذلك كله لم يمنع بعض علماء الأخبارية(٥) من شن حملة شعواء علىٰ الصوفية والمتصوفة، وإطلاق أشد الأحكام والألقاب عليهم، حتىٰ إن المجلسي أفتىٰ عام (١١٠٦هـ-١٦٩٤م) للشاه حسين الصفوي بإجلاء الصوفية عن أصفهان العاصمة، ومنع إقامة الأذكار، وتحريم ممارسة كل تقليد يتصل بالتصوف(٦).

---

(١) انظر في عرض أقوالهم ومواقفهم تفصيلا: كتاب د محسن جهانكيري: محي الدين ابن عربي ص٥٤٣، وانظر أيضا عزيزة الأشول: التناقضات العقدية في مذهب الشيعة الاثني عشرية ص٥٧٠.

(٢) انظر الصراع بين الأخباريين والأصوليين ص٤٦.

(٣) انظر الحر العاملي: رسالة الاثني عشرية في الرد علىٰ الصوفية، ويوسف البحراني: لؤلؤة البحرين في الإجازات وتراجم رجال الحديث ص١١٧، ١١٨، ويوسف آل عصفور: معالم المدرسة العلمية ص٤٨٦، وكولن تيرنر: التشيع والتحول في العصر الصفوي ص٢٠٣، ٢٨٧، ود. إيمان العلواني: مصادر التلقي وأصول الاستدلال العقدية عند الإمامية ٩٠٨/٢، ود. خنجر حمية: العرفان الشيعي ص٦٤.

(٤) انظر يوسف البحراني: لؤلؤة البحرين ص١١٦، ١١٧، ويوسف آل عصفور: معالم المدرسة العلمية ص٤٨٦.

(٥) ولم يقتصر الأمر علىٰ الأخباريين، فهناك من الأصوليين من نحىٰ نفس المنحىٰ وانظر علىٰ سبيل المثال فتوىٰ الكلبايكاني في كتابه إرشاد السائل ص١٩٧.

(٦) انظر د. كامل الشيبي: الطريقة الصفوية ص٣٤، وكولن تيرنر: التشيع والتحول في العصر الصفوي ص٢٩١.

أما عن موقف حوزات الشيعة من العرفان فثمة تذبذب واختلاف بحسب الشخصيات الكبرىٰ التي تظهر في حوزة ما، ويكتب لها الذيوع والانتشار والتأثير الواسع، ومن ثم نشر الفكر الذي تعتنقه، وعلىٰ سبيل المثال، فحينما حل حيدر الآملي النجفي العرفاني الشهير في حوزة النجف في القرن الثامن الهجري فقد تسبب في شيوع العرفان النظري بها، وتقبله علىٰ نطاق واسع[1].

لكن الحال قد اختلف في العصور المتأخرة، حيث صارت حوزة النجف أكثر اهتماما بالدرس الأصولي، وأبعد عن الدرس الفلسفي العرفاني، لا سيما إذا ما قارناها بمدرسة قم التي خلطت بين الدرس الفلسفي والأصولي، وكما أشار بعض الدارسين، فإن كثيرا من مراجع النجف قد نبذوا الدرس الفلسفي وحذروا منه بخلاف حوزة قم ما بعد الخميني، كما «وجدنا هجوما شرسا علىٰ الفلسفة والعرفان، من أمثال الشيخ محمد جواد مغنية، ومحمد تقي المدرسي وغيرهما بل إن المرجع آية الله إسحاق الفياض -أحد الثلاثة الكبار في النجف- يرىٰ أن «عرفان ابن عربي القادم من إيران زندقة فالعرفان الحقيقي هو الأحكام الإلهية، ومعرفة فقه آل محمد، هذا هو العرفان الحقيقي والعمل به هو حقيقة التقوىٰ»[2].

وقد علل الشيعي البحريني محمد السند هذا التحسس الحوزوي من الفلسفة والعرفان، والذي ظهر في أقوال أبي الحسن الأصفهاني، والبروجردي، .وغيرهم من مرجعيات النجف بأنهم ضاقوا ذرعا بجعل «كلام البشر العاديين من الفلاسفة والعرفاء والصوفية في مستوىٰ الوحي الإلهي؛ وجعل هالة قدسية لكلامهم فوق النقد والنقاش، ومن ثم التعصب لكلماتهم من دون محاكمة نقدية علمية مقارنة، وكذا لأجل الصد عن الغوص في بطون معاني الوحي والعكوف والاعتكاف، والتقوقع علىٰ نتاج البشر ومتاركة أبواب معارف الوحي القرآني والروائي»[3].

---

(١) انظر عبد الجبار الرفاعي: تطور الدرس الفلسفي في الحوزة العلمية ص٨٩، ٩٥، ١٠٠.

(٢) محمد الصياد: فقه الانتظار ص٩٦.

(٣) محمد السند: إسلام معية الثقفين ص٧٢-٧٤.

موقف رجال المدرسة التفكيكية من العرفان

بعد أن عرضنا للخلاف داخل التشيع حول العرفان والتصوف، ننتقل إلىٰ بيان آراء المدرسة التفكيكية ورجالها من تلك المسألة، والنظر فيما قدموه من نقد، وهل كان متوجها للعرفان في ذاته، أم لما حدث من خلط وعدم تمييز بينه وبين خطاب الوحي، لا سيما مع ما عرف عنهم من رفض للتأويل، أو فهم الدين بعيدا عن الأئمة وما نقل عنهم من مرويات، ولا شك أن الفهم العرفاني للدين لا بد أن يصاحبه ولع بالتأويل، وهو ما حاربه التفكيكيون معتقدين أن الخطاب الديني يمكنه أن يعتمد -لتتميم فراغاته- علىٰ العقل البديهي، وأن يخضع لإطار النص ولا يتجاوزه، وهذا ما رفضه التأويل الصوفي والفلسفي، لا سيما عند ابن عربي وصدر المتألهين الشيرازي[1].

وإذا ابتدأنا بموقف الميرزا الأصفهاني مؤسس المدرسة، فسوف نجده كثير النقد للعرفان والتصوف وآراء العرفانيين المختلفة في الإلهيات وغيرها، ولعل أهم ما قدمه من اعتراضات هو ما وجهه للمنهج الصوفي نفسه، وموقفه من المعرفة الإلهية والوجودية مقارنة بالمنهج القرآني، فالمنهج القرآني في بيان المعارف الإلهية قائم -في رأيه- علىٰ الدعوة إلىٰ الرب العزيز جلت عظمته لا إلىٰ حقيقة الوجود الذىٰ هو آية من آياته الكبرىٰ[2]، بينما «أساس كشف الصوفية هو التيه بعد العيان، وقد عرفت فساده بما لا مزيد عليه، فهذه الضلالة والجهالة تنشر لأجل إعراضهم عن باب العلم الإلهي، وهو علم القرآن بتعليم حملته وتوجههم إلىٰ منسوجات الفلاسفة، ومخترعات المشايخ والمراشد، فمقتضىٰ النعمة من الله ﷺ سد باب العلم عليهم، وإن كانوا سالكين إليه تعالىٰ خالصًا لوجهه، لأنهم تركوا باب العلم، وأرادوا الدخول من غير الباب فحجبوا»[3].

---

(١) انظر حيدر حب الله: المدرسة التفكيكية وسؤال المنهج، ضمن المدرسة التفكيكية وجدل المعرفة ص١٣، ١٤.

(٢) انظر الأصفهاني: أبواب الهدىٰ ص٢٥١.

(٣) المصدر السابق ص٢٥٢.

كذلك انتقد الأصفهاني مبدأ صوفيا أساسيا، بل هو الغاية العظمىٰ والمقصد من سائر الأحوال والمقامات عند الكثير من التصوف وهو الفناء، واصفا إياه بأنه «كذب وتوهم محض، نشأ من الاحتجاب عنه تعالىٰ، لإدبارهم عن علوم القرآن ومتابعتهم لمقالة فلاسفة يونان»[1] وقد بناه العرفاء علىٰ ما توهموه من تجرد النفس، وظنهم أنهم إذا وصلوا لتلك المرحلة «يرون الوجود بلا حد، ويغفلون عن إنيتهم ولا يشعرون بها، فيزعمون فناءهم في الوجود الذىٰ هو الله بزعمهم؛ فلا غير هناك أصلا، وهو التوحيد الخالص عندهم»[2].

وقد أشرنا من قبل إلىٰ أن الأصفهاني مر بتحولات فكرية متعلقة بالموقف من الفلسفة والعرفان، وما يعنينا هنا أنه كان أول أمره مشتغلا بالفلسفة، ثم ضاق بها ذرعا فولىٰ وجهه شطر العرفان ورجاله لعله يجد شفاء لدائه، لكن النتيجة كانت مخيبة لآماله، فترك طريق الفلسفة وتوجه إلىٰ مطالب أهل العرفان، وبلغ فيه شأوا بعيدا، لكنه مع ذلك ظل في حالة حيرة واضطراب حتىٰ ظهر له ما يزعم أنه رسالة من المهدي الغائب، فتبرأ من الفلسفة والعرفان، وألقىٰ ما كتب منهما في الشط[3].

ويتكرر الموقف الناقد للتصوف عند أحد رجال التفكيكية الأوائل، وهو مجتبىٰ القزويني والذي يرىٰ أن التمايز والفصل والعداوة بين طريقة الفقهاء والمتبعين للقرآن والسنة، وبين طريقة الفلاسفة والعرفاء كانت متقررة من قديم الأيام، وكان كل فريق يرىٰ أن طريقه هو الحق، ويتبرأ من أصحاب المنهج الآخر، وقد نقل القزويني نصوص علماء الشيعة في ذم العرفاء والمتصوفة، والكتب التي صنفت في ذمهم والرد عليهم[4].

---

(١) المصدر السابق ص١٧٥.

(٢) المصدر السابق ص١٧٥.

(٣) انظر علي النمازي الشاهرودي: مستدرك سفينة البحار ١٠/٥١٨، ٥١٩، وباقر علم الهدىٰ: موقف العلماء من الفلسفة والعرفان ص٢٨، والكاشاني: جدلية الدين والفلسفة ٢/٥٠٧.

(٤) انظر باقر علم الهدىٰ: موقف العلماء من الفلسفة والعرفان ص٣٠.

ولأحد التفكيكيين -وهو علي النمازي الشاهرودي- كتاب مستقل في هذا الباب عنوانه «تاريخ الفلسفة والتصوف أبان فيه بكل وضوح عن موقفه الرافض للتصوف والعرفان، ومباينته للدين وأقوال أئمة التشيع، حيث قال في مقدمته «ليكن واضحا وجليا لدىٰ الأخوة المؤمنين وطلاب العلوم الدينية بأن هذا الكتاب الذي يحمل عنوان تاريخ الفلسفة «والتصوف» كتاب يكشف الأسرار غير المعلنة للمتصوفة وعقيدتهم الفاسدة؛ كما أنه ببين بشكل واضح بأن كلام مدعىٰ المكاشفة والشهود (أهل التصوف) لا يختلف عن آراء الفلاسفة وأهل العرفان وأن نتيجتهما واحدة، وأن أتباع كلا المسلكين يستمد نظرياته من أولئك الذين سبقوا السيد المسيح ﷺ، وليس لهؤلاء أية علاقة بأية شريعة سماوية، وينسبون أنفسهم إلىٰ الشرع كذبًا وزورًا، بيد أن جميع الشرائع السماوية والعلوم والمعارف الالهية تخالف طريقتهم وأن القرآن الكريم والروايات والخطب والأدعية، وكذلك العقل والفطرة يحكمان ببطلان وفساد ادعاءاتهم»[1].

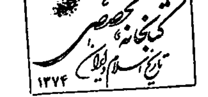
ومن التفكيكيين الذين عنوا بنقد التصوف منهجا ومسائل ورجالا: جعفر سيدان، وقد لخص حقيقة المنهج الصوفي بأنه قائم علىٰ اعتبار الكشف والشهود ميزانا للمعرفة ووسيلة لها، وهو في رأيه منهج باطل وغير صحيح، حتىٰ مع إمكان الوصول في بعض الأحيان إلىٰ الحقيقة من خلال الكشف والمشاهدة، لكن لا يمكن جعل ذلك ميزانا للمعرفة[2]، وأدلة بطلان المنهج الصوفي الكشفي عند سيدان متنوعة، منها أن كثيرا من مسائله مخالف للأمور اليقينية والقطعية، كما أن بعضها يناقض الآخر، وتختلف من شخص لآخر ومن مكاشفة لأخرىٰ، بما لا يمكن أن تكون ميزانا لبيان الحق من الباطل والصواب من الخطأ[3].

---

(١) علي النمازي الشاهرودي: تاريخ الفلسفة والتصوف ص٢٠.

(٢) جعفر سيدان: ميزان المعرفة الدينية ص٨.

(٣) المصدر السابق ص٨، ٩.



أما محمد رضا حكيمي فقد عرض لجوانب عديدة من القضايا المتعلقة بالعرفان، وانتقد تبنيه منهجا للوصول إلىٰ الحقائق، وحصر المنهج الصحيح في الاهتداء بنور القرآن، وأقوال العترة المذكورة في كتب الشيعة، ورفض بحسم كل تصوف أو عرفان لا يبنىٰ علىٰ أصول التشيع، لأنه لا يمكن ابتداء سلوك الطريق بدون الاتباع التام للمعصوم، وكل محاولة للسلوك بدون اتباعه تعني السير وراء السلوك المأخوذ من المصادر الأجنبية الوافدة، مثل السلوك الهندي والاورفيوسي والسرياني ورهبان بين النهرين، ثم علىٰ فرض إمكانية السلوك فإنه يستحيل في رأيه بلوغ الحقيقة بدون الاتباع التام للمعصوم في الأصول والفروع[١]، وهو يحتج علىٰ ذلك بما روي في كتب الشيعة عن الأئمة من مرويات، مثل «بنا عرف الله وبنا عبد الله»[٢] ورواية «من اراد الله بدأ بكم، ومن وحده قبل عنكم، ومن قصده توجه بكم، وبكم فتح الله وبكم يختم»[٣].

وإضافة لنقد التصوف والعرفان إجمالا، فقد خصص التفكيكيون جانبا من مصنفاتهم لنقد بعض العقائد الصوفية العرفانية[٤]، وكذا بعض الشخصيات التي كان لها تأثير كبير.

ومن العقائد التي وجهوا لها نقدا شديدا القول بوحدة الوجود، وقد ألحوا علىٰ ما فيه من ضلال بل كفر، ومخالفة لما عليه أئمة أهل البيت، كما تدل الروايات المعتمدة عندهم، حيث يرىٰ كثير من الشيعة غير العرفانيين أن نفي

---

(١) انظر محمد رضا حكيمي: المدرسة التفكيكية ص٧٨.

(٢) يشير حكيمي إلىٰ ما في كتبهم من قول جعفر الصادق «بنا عرف الله وبنا عبد الله، نحن الادلاء علىٰ الله، ولولانا ما عبد الله» بحار الأنوار ٢٦/ ٢٦٠.

(٣) في الوافي للفيض الكاشاني ١٤/١٤٨٧ عن جعفر الصادق قوله «من أراد اللّٰه بدأ بكم، بكم يبين اللّٰه الكذب، وبكم يباعد اللّٰه الزمان، وبكم فتح اللّٰه، وبكم يختم اللّٰه».

(٤) انظر جعفر سيدان: طريقتنا في المحاورات العلمية ص١٩، ٢٦، وميزان المعرفة الدينية ص٢٢، وخراسان ومدرسة معارف الإلهية ص٢٠، وعلي حسن مرواريد: تنبيهات حول المبدأ والمعاد ص١١٠، ١٣١.

الحلول ووحدة الوجود والإقرار بأن الله خلو من خلقه وخلقه خلو منه كل ذلك متواتر أو مستفيض في روايات أهل البيت[1]، كما أن كثيرا من المرجعيات الشيعية قديما وحديثا قد اعتبروا هذا المعتقد كفريا ومناقضا لأصل الإسلام[2].

وممن نص علىٰ ذلك الخوئي الذي جزم بأن الفرق المنتحلة للإسلام «إذا كانت عقائدهم علىٰ نحو ترجع إلىٰ إنكار الألوهية والخلق، أو إنكار النبوة أو المعاد، فيحكم بكفرهم كالقائلين بوحدة الوجود من الصوفية -علىٰ ما نسب إليهم- ويوجد كثيرا في أشعارهم، وفي بعض المتون أيضا ما يدل علىٰ كفرهم»[3] كذلك قطع البروجردي بأن «القول بوحدة الوجود ينثلم معه جميع أساس التوحيد، بل الشرائع كافة، ولهذا ظهر منهم القول بالحلول والاتحاد وانقطاع العذاب وغيرها من المقالات»[4].

وأما محمد باقر الصدر فقد اعتبر الاعتقاد بمرتبة من الثنائية التي توجب تعقل فكرة الخالق والمخلوق مقوما للإسلام «إذ بدون ذلك لا معنىٰ لكلمة التوحيد فالقول بوحدة الوجود إن كان بنحو يوجب عند القائل بها رفض تلك الثنائية فهو كفر، وأما إذا لم ير القائل تنافيا بين وحدة الوجود ومرتبة معقولة من الثنائية المذكورة فلا كفر في قوله، ولو فرض ثبوت التنافي واقعا»[5].

---

(١) انظر محمد السند: الفوائد العقائدية ص٣٥.

(٢) وقد عرضت بعض كتب الفقه الشيعية الشهيرة للخلاف حول نجاسة القائلين بوحدة الوجود باعتباره معتقدا كفريا، ونصت علىٰ أن القائلين «بوحدة الوجود من الصوفية إذا لم يلتزموا بالأحكام الإسلامية فالأقوىٰ عدم نجاستهم إلا مع العلم بالتزامهم بلوازم مذاهبهم من المفاسد» انظر العروة الوثقي لليزدي ١/ ١٤٥، ودليل العروة الوثقىٰ تقرير بحث شيخ حسين الحلي لحسن سعيد ص٤٦٩، والعمل الأبقىٰ في شرح العروة الوثقىٰ، لعلي الحسيني الشبر ص٣٣٤.

(٣) الخوئي: محاضرات الخوئي في المواريث لمحمد علىٰ الخرسان ص١٦٧.

(٤) البروجردي: تفسير الصراط المستقيم ٣/ ٣٦٩.

(٥) محمد باقر الصدر شرح العروة الوثقىٰ ٣/ ٣١٤.

أما التفكيكيون فقد عنوا بالرد علىٰ هذه المقالة الشنيعة، ولأحد رجالهم وهو جعفر سيدان كتاب مستقل في هذا الموضوع، ضمن دروسه العقائدية عنوانه «السنخية[1]، أم الاتحاد والعينية، أم التباين»[2] بين فيه بتفصيل بطلان عقيدة وحدة الوجود، أو الاتحاد، وأثبت مباينة الخالق للمخلوقات، مستدلا علىٰ ذلك بنصوص القرآن والسنة وروايات أئمتهم والدليل العقلي، مع ذكر اللوازم الباطلة التي تلزم القول بوحدة الوجود، ولعلي حسين مرواريد نقد قوي للقول بوحدة الوجود عند ابن عربي، والمتأثرين به، وقد اعتبر القول بأنه لا يوجد إلا حقيقة واحدة وموجود واحد قولا مخالفا «لضروريات الأديان، ولما يحكم به العقل والفطرة السليمة والوجدان، وأوجب أيضا ارتكاب التأويلات لنصوص الآيات والروايات الصادرة عن أهل بيت الوحي»[3].

كذلك نقل باقر علم الهدىٰ نصوصا كثيرة لعدد من أعلام الشيعة المشاهير، يبطلون فيها عقيدة الاتحاد أو وحدة الوجود، حتىٰ إنهم حكموا علىٰ من قال بأن «الله تعالىٰ نفس الوجود وكل موجود فهو الله تعالىٰ، وهذا عين الكفر والإلحاد»[4] ومن النصوص المهمة التي تبين الطابع العام للتشيع -غير الفلسفي والعرفاني- والتي نقلها عن الحر العاملي قوله «إن بطلان هذا الاعتقاد (أي وحدة الوجود) من ضروريات مذهب الشيعة الإمامية، لم يذهب إليه أحد منهم، بل صرحوا بإنكاره، وأجمعوا علىٰ فساده وشنعوا علىٰ من قال به، فكل من قال

---

(١) كلمة السنخ من الكلمات التي ترد كثيرا لدىٰ الشيعة، ويقصد بها الأصل والأساس، فإذا قيل هذا الشيء يسانخ ذلك الشيء أي أنهما يشتركان في أصل وأساس واحد، انظر جعفر سيدان: السنخية أم الاتحاد ص٢٨.

(٢) انظر جعفر سيدان: دروس عقائدية، السنخية أم الاتحاد والعينية أم التباين، تعريب ماجد الكاظمي.

(٣) علي حسن مرواريد: تنبيهات حول المبدأ والمعاد ص١١٠.

(٤) باقر علم الهدىٰ: موقف العلماء من الفلسفة والعرفان ص٢٠.

به خرج عن مذهب الشيعة فلا تصح دعوىٰ التشيع من القائل به»[1].

وإلىٰ جانب انتقاد التفكيكيين للقضايا والمسائل العرفانية، فقد انتقدوا عددا من العرفاء المشاهير وعلىٰ رأسهم ابن عربي والمتأثرين به[2]، وقد نقل باقر علم الهدىٰ الحكم عليهم بالكفر والزندقة عن عدد من رجال الشيعة، ومنهم الأردبيلي الذي قال عنهم «إن بعض المتأخرين من القائلين بوحدة الوجود، مثل محيي الدين العربي والشيخ عزيز النسفي، وعبدالرزاق الكاشي، قد تجاوزوا الكفر والزندقة، وقالوا بوحدة الوجود وأن كل شيء هو الله، تعالىٰ الله عمّا يقوله الملحدون علوا كبيرا»[3].

لكن من الملاحظ أن انتقاد التفكيكيين وغيرهم لهؤلاء العرفاء -لا سيما من غير الشيعة الخلص- لم يخل من تعصب مذهبي، ولم يكن مبعثه فقط ما في آرائهم من خلل وانحراف عقدي، وإنما لأنهم معدودون بصورة ما في عداد أهل السنة، ولا يعتقدون بالإمامة كما يعتقدها الشيعة.

ومن نماذج ذلك أن الشاهرودي[4] انتقد ابن عربي، لأنه حكىٰ في فتوحاته أنه عرج به إلىٰ السماء فرأىٰ أبا بكر قريبا من العرش، بمعنىٰ أن درجته كانت أعلىٰ من بعض الأنبياء، ومثار الإنكار عند الشاهرودي ليس في عروج ابن عربي ووصوله لقرب العرش فحسب، بل لأن كلامه يعني مدح أبي بكر وإثبات منزلته الرفيعة، كذلك انتقد جعفر سيدان ابن عربي في مكاشفته أن الرسول ﷺ لم يعين

(١) المصدر السابق ص٢٢، وأصل النص للحر العاملي في كتابه الاثنا عشرية في الرد علىٰ الصوفية ص٦٨.

(٢) انظر باقر علم الهدىٰ: موقف العلماء من الفلسفة والعرفان ص٢٠-٢٢، وعلي النمازي الشاهرودي: تاريخ الفلسفة والتصوف ص٧١، وعلي حسن مرواريد: تنبيهات حول المبدأ والمعاد ص١١٠، ١٣١ وجعفر سيدان: طريقتنا في المحاورات العلمية ص١٩، وخراسان ومدرسة معارف الإلهية ص٢٠، محمد رضا حكيمي: المدرسة التفكيكية ص٧٧.

(٣) باقر علم الهدىٰ: موقف العلماء من الفلسفة والعرفان ص٢١.

(٤) انظر علي النمازي الشاهرودي: تاريخ الفلسفة والتصوف ص٧٣.

وصيا من بعده، وهو ما يخالف مذهب الشيعة[1]، ووصل الأمر بحكيمي أن ينتقد ابن عربي، لأنه كان يتبني آراء فقهاء العامة وفتاويهم[2]، والعامة في الاصطلاح الشيعي كما هو معروف يقصد بهم أهل السنة.

ولا يقتصر هذا الإنكار عند رضا أستادي علىٰ ابن عربي وحده، بل علىٰ كل عارف ليس شيعيا، حيث قال «إن بعضًا ممن يسمونهم العرفاء الكملين لا يرون عليا محورا للحق والباطل، مدعين في الوقت عينه أحوالا من الكشف والشهود، والسؤال المثير دائمًا هو: كيف نستطيع الاعتماد علىٰ هذا الكشف والشهود؟! وكيف يمكن اعتبارهم عارفين حقيقيين بالله تعالىٰ بما للكلمة من معنىٰ؟! هل المفترض السعي والتفتيش هنا وهناك عن شيء يدل ولو بالقوة والتأويل علىٰ تشيعهم حتىٰ تثبت إماميتهم»[3].

كذلك حظي صدر الدين الشيرازي بانتقاد كثير من التفكيكيين، وقد تعددت أسباب ومناحي هذا النقد، ما بين نقد منهجه الإشراقي، أو أشهر فكرة لديه وهي نظرية الحركة الجوهرية[4]، أو آرائه في القول بوحدة الوجود والمعاد الجسماني[5]، أو ما اعتبروه طعنا من الشيرازي للفقهاء وتجهيلهم، مع أنه أكثر من مدح ابن عربي والثناء عليه، متغافلا عن كونه من متعصبي النواصب وفقا للمعتقد الشيعي[6]، وقد ثمن بعض الدارسين الشيعة جرأة المدرسة التفكيكية علىٰ

---

(١) انظر جعفر سيدان: ميزان المعرفة الدينية ص٩.

(٢) انظر محمد رضا حكيمي: المدرسة التفكيكية ص٧٧.

(٣) رضا استادي: المدرسة التفكيكيّة أوراق وتأملات، ضمن المدرسة التفكيكية وجدل المعرفة ص١١٢.

(٤) انظر محمد باقر علم الهدىٰ: سد المفر علىٰ منكر عالم الذر ص٤٦٨.

(٥) انظر جعفر سيدان: ميزان المعرفة الدينية ص٢٢، ومحمد باقر علم الهدىٰ: موقف العلماء من الفلسفة والعرفان ص٢٦، ومحمد رضا حكيمي: الاجتهاد التحقيقي ص٣٣، والمدرسة التفكيكية وجدل المعرفة ص٢٤٥.

(٦) انظر علي النمازي الشاهرودي: تاريخ الفلسفة والتصوف ص٩١، وقد عزا هذا الحكم علىٰ ابن عربي للنوري: خاتمة مستدرك الوسائل ٢/ ٢٣٩، ٢٤٠.

انتقاد الملا صدر ومدرسته، لا سيما إذا وضعنا في الاعتبار ما أحاط بشخصه وفكره من هالة ومكانة لدىٰ الاثني عشرية المتأخرين، ويكفي في الإشارة لتلك المكانة الضخمة أن نسوق شيئا من الأوصاف والألقاب التي أضفاها الخميني عليه، حيث وصفه بأنه «مجدد الحكمة المتعالية، ومؤسس الفلسفة العالية، شيخ مشايخ الأولياء والحكماء، صدر صدور المتألهين والعرفاء»[1].

ومع أن محمد رضا حكيمي تفكيكي الوجهة، فقد سار علىٰ نفس الوتيرة، وأسرف في كيل المديح لملا صدرا وفلسفته، زاعما أن الشيرازي أطل «بأفق جديد، ففاق معاصريه، وأحاط بجميع عقائد وأفكار المتأخرين، وأبدع بنفسه طريقة جديدة، وخلف تراثًا عظيمًا في المسائل الالهية لا مثيل له ولا نظير» أما فلسفته في الحكمة المتعالية، فقد تضمنت «أكمل البراهين النظرية، وأثمن القواعد الكشفية، كما أن كتبه في مجال التحقيق في المسائل الفلسفية والتدقيق في معضلات الفن الإلهي أدق وأعمق بكثير من آثار وأفكار الشيخ الرئيس ابن سينا»[2].

وقد وصل الحال بمدير حوزة قم السابق رضا أستادي أن ينادي بما يفترض أن يكون مفروغا منه ومقررا لدىٰ مرجعيات الشيعة، حيث قال «إن تعاملنا مع مقولات الملاّ صدرا الشيرازي والفيض الكاشاني والفيّاض اللاهيجي والميرداماد الاسترآبادي، في الأخذ ببعضها ورفض البعض الآخر، لا يختلف عن تعاملنا مع مثل: الشيخ البهائي والمجلسي الأول والثاني، في الأخذ ببعض آرائهم ورفض بعضها الآخر، فالجميع معروضون علىٰ الأدلة والقرآن والروايات، ليعرف ما نقبله منها وما نرفضه لا يفترض جعل الملاّ صدرا صنما أو إلها لا يتجرأ أحد علىٰ الاعتراض علىٰ أفكاره ومعتقداته، بل يتهم المعترض

(١) الخميني: التعليقات علىٰ الفوائد الرضوية ص٩١.

(٢) محمد رضا حكيمي: المدرسة التفكيكية ص٣٥.

بالجهل وعدم الفهم، كما يفترض في المقابل أن لا نعتقد بعصمة المجلسي، بحيث يكفر كل منتقد له»[1].

ولعل تلك الهالة التي حظي بها الملا صدرا تفسر لنا إشادة بعض الدارسين الشيعة بما اعتبروه اختراقا عظيما أحدثته المدرسة التفكيكية في الثقافة الإيرانية من خلال نقدهم صدر الدين الشيرازي بكل ما يمثله من مكانة غير عادية في الثقافة الإيرانية «حتىٰ كاد -بل صار- صنمًا يصعب تجاوز ثوابته، لكن التفكيكيين اعتبروه خليطا من مدارس متكاثرة، ومختلفة ومتباينة، إنه وليد غير شرعي -إن صحّ التعبير ولاق- من وجهة نظرهم، لهذا يجب كسر صنميته، وتحطيم الهالة المقدسة المفتعلة حوله إن التفكيكيين -مهما كان تقويمنا لرؤاهم الفكرية- عبروا عن شجاعة عالية في نقد الملا صدرا ومدرسته، وهي شجاعة تبقىٰ ضرورية علىٰ الدوام، ليس مع الملا صدرا فحسب، بل مع كل رجال الفكر والمعرفة، فحسن الظن بالمفكرين شيء، وصواب أفكارهم شيء آخر»[2].

وهذا النقد لم يكن سهلا في كل الأحوال، لأن المجتمع الشيعي الإيراني كان دائما أرضا خصبة لجهود فلسفية، وأنشطة صوفية «وما زالت إيران إلىٰ اليوم ساحة حراك غاصة بمختلف أشكال الفعل الفلسفي في الدين، وأنماط النشاط الصوفي والعرفاني، حتىٰ كاد هذا الوضع، بل صار، جزءًا من الثقافة العامة، ولهذا وجدنا أن الحركة الإصلاحية الدينية الإيرانية منذ بدايات القرن العشرين، كانت -وما تزال- تعتبر التصوف والمتصوفة، وكذلك الفلاسفة والحكماء، خطا أحمر لا يجوز تجاوزه، يؤكد ذلك أبرز رجالات النقد الديني المعاصرين من أمثال: عبدالكريم سروش، ومصطفىٰ ملكيان، ومحمد مجتهد شبستري . . . إذن

---

(١) رضا أستادي: المدرسة التفكيكية أوراق وتأملات، ضمن المدرسة التفكيكية وجدل المعرفة ص١٠٨.

(٢) حيدر حب الله: المدرسة التفكيكية وسؤال المنهج، ضمن المدرسة التفكيكية وجدل المعرفة ص١٤.

فالخطوة التفكيكية كانت -وهنا حساسيتها- مواجهه ضروسا مع ثقافة مجتمع بأكمله، اعتاد علىٰ فهم الدين من خلال الفلسفة التي لا يسمح التفكيكيون بمرادفتها للعقل، والتصوف الذي لا يسمح التفكيكيون بمرادفته للأخلاق وأسس العقل العملي»[1].

. ونختم الكلام عن موقف التفكيكيين من العرفان بالإشارة إلىٰ مسألة مهمة، وهي التساؤل عن علة نقدهم الشديد للعرفان والتصوف، وهل يرجع إلىٰ إنكارهم الكشف والشهود والعرفان كحقائق ثابتة في نفسها، أم أن مشكلتهم في الخلط الذي حدث بين تلك المصادر وبين الوحي، وما ترتب علىٰ ذلك من تأويلات مختلفة؟.

هناك من الدارسين الشيعة[2] من مال إلىٰ أن التفكيكيين لم ينكروا الكشف والشهود بقدر ما أرادوا إنكار مساهمته الموغلة في تفسير النص الديني، وهم يرفضون أيضا تطويع النص لصالح المقولات الفلسفية النظرية أو كشوفات الروح، فالنص غني بذاته، قادر علىٰ بيان المراد منه بوسائل البيان اللفظية والسياقية المختلفة.

لكن المطالع لمواقف التفكيكيين السابقة والتي عرضنا لنماذج لها، يتبين له أن الخلاف أكثر عمقا وأشد رسوخا من هذا الرأي، وأن مشكلتهم -لا سيما الأجيال الأولىٰ منهم- مع العرفان ليست مقصورة في محاولات خلطه بالوحي، لكن لخلل جوهري في منهجيته ومضمونه ورجاله وآثاره.

---

(١) المصدر السابق ص١٣.

(٢) المصدر السابق ص١٣.



المبحث التاسع
الموقف من الإمامة، وولاية الفقيه

لا تختلف التفكيكية عن غيرها من المدارس والاتجاهات الشيعية الإمامية في تعظيم شأن الإمامة وما يتصل بها، أو ينبثق عنها من أصول ومعتقدات[1]، ويعد هذا الموقف التفكيكي من الإمامة ومكانتها مفهوما ومتوقعا من مدرسة شيعية تعظم من شأن أئمة أهل البيت ومروياتهم، وتدعو إلىٰ التعويل علىٰ فهمهم للوحي ونصوصه، بعيدا عن المسالك الفلسفية والعرفانية، وما أفرزته من تأويلات.

والإمامة عند الاثني عشرية ليست مجرد مسألة من جملة مسائل الاعتقاد، أو قضية من القضايا الفقهية التي تبنىٰ المذهب فيها وجهة مباينة لغيره من المذاهب، وإنما تعد -عند النظرة المدققة- أصل الدين وركنه الأهم، والذي لا يقبل من المكلف اعتقاد ولا عمل بدون الإيمان به[2]، وقد نص علماء المذهب قديما[3] وحديثا[4] علىٰ هذا الأمر صراحة، ونقلوا

---

(١) انظر محمد رضا حكيمي: الحياة ١/١٤١، ٢/٣٩١.

(٢) انظر بحثنا: نظرية الإمامة وأثرها في التأويل عند الشيعة الاثني عشرية، مجلة التأصيل العدد الثالث.

(٣) انظر الشريف المرتضىٰ: الشافي في الإمامة ٢/٥٧، والبحراني: الحدائق الناضرة ٥/١٧٥.

(٤) انظر كاشف الغطاء: أصل الشيعة وأصولها ص٢٥، وعلي الميلاني: الإمامة في أهم الكتب الكلامية ص٤٣.

الاتفاق عليه[1]، كما نسبه إليهم بعض علماء السنة[2]، ومن نصوص الشيعة الدالة علىٰ ذلك قول الطوسي «أصول الإيمان عند الشيعة ثلاثة: التصديق بوحدانية الله تعالىٰ في ذاته، والعدل في أفعاله والتصديق بنبوة الأنبياء ﷺ، والتصديق بإمامة الأئمة المعصومين من بعد الأنبياء»[3] كذلك ذكر الحلي أن «الإمامة من أركان الدين وأصوله»[4] وأن الإيمان لا يثبت بدونها[5].

ولا يقتصر الغلو الشيعي علىٰ جعل الإمامة ركنا من أركان الإسلام العظام، وأصول الإيمان الكبرىٰ، بل إنهم يجعلونها أفضل تلك الأركان وأهمها، وقد نصت المرويات الشيعية صراحة علىٰ هذا المعنىٰ، فعن محمد الباقر قال «بني الإسلام علىٰ خمسة أشياء: علىٰ الصلاة والزكاة، والحج، والصوم، والولاية، فلما سئل أي شيء من ذلك أفضل؟ قال: الولاية أفضل، لأنها مفتاحهن»[6] ومناط تفضيل الإمامة كما في الرواية السابقة أنها مفتاح سائر أركان الإسلام الأخرىٰ والدليل عليهن، إذ لا يمكن معرفتها تفصيلا بدون التوقيف عن الإمام[7]، ومن أسباب التفضيل أيضا أنه لم يأت الحث علىٰ شيء مثلما جاء في الإمامة والولاية، فعن الباقر أنه قال «بني الاسلام علىٰ خمس: علىٰ الصلاة والزكاة والصوم والحج والولاية، ولم يناد بشئ كما نودي بالولاية، فأخذ الناس بأربع وتركوا هذه - يعني الولاية»[8].

---

(١) انظر علاء الدين البصير: أسطورة النص الجلي ص١٩، ود. عبد الله الجميلي: بذل المجهود ص١٧٤، وعبد الملك الشافعي: إمامة الشيعة دعوة باطنية ص٦.

(٢) انظر تاريخ ابن خلدون ١/ ٢١٣.

(٣) الطوسي: قواعد العقائد، نقلا عن المجلسي: بحار الأنوار ٨/ ٣٦٦.

(٤) الحلي: منتهىٰ المطلب ١/ ٥٢٢.

(٥) الحلي: الألفين ص٤٦.

(٦) الكليني: الكافي ٢/ ١٨، والحر العاملي: وسائل الشيعة ١/ ١٣، والمجلسي: بحار الأنوار ٦٥/ ٣٣٢.

(٧) انظر المازندراني: شرح أصول الكافي ٨/ ٦٣.

(٨) الكليني: الكافي ٢/ ١٨.

كذلك تفترق الإمامة عن الأركان الأخرىٰ بأن تلك الأركان يمكن الترخص فيها أحيانا، أما الإمامة فلا رخصة فيها مطلقا[1]، ويشهد لذلك ما نسبوه لجعفر الصادق أنه قال «إن الله افترض علىٰ أمة محمد صلىٰ الله عليه وآله خمس فرائض: الصلاة والزكاة والصيام والحج وولايتنا، فرخص لهم في أشياء من الفرائض الأربعة، ولم يرخص لأحد من المسلمين في ترك ولايتنا، لا والله ما فيها رخصة»[2].

ومع اتفاق مدارس الشيعة الاثني عشرية علىٰ محورية قضية الإمامة، وقيام المذهب بأكمله عليها ودورانه في فلكها، إلا أن غيبة الإمام الثاني عشر عندهم -وهو محمد بن الحسن العسكري- قد أحدثت إشكالات كبيرة جدا عند القوم، لا سيما مع استمرار تلك الغيبة لمئات السنين، واحتياج الشيعة لتصور أو حل للتعامل مع المسائل الحادثة، وهل يصح الاجتهاد فيها أم لا، وكذلك الموقف من قضية الحكم والدولة والنظام السياسي، وما يتفرع عن ذلك من مسائل مهمة.

ولعل من أكبر إشكالات الغيبة عند الشيعة أنها تمثل تناقضا جوهريا مع عقيدة الإمامة نفسها، ومع الغاية من وجود الإمام، فالإمامة قائمة علىٰ أنه لا يجوز خلو الأرض من إمام معصوم منصوص عليه، يتولىٰ أمر دين العباد، أي يبين لهم الأحكام الشرعية ويجيب عن إشكالاتهم ويتولىٰ أمر دنياهم ويسوس حياتهم ويقودهم، وهذا كله من اللطف الواجب علىٰ الله سبحانه، ولا يمكن لأحد غير الإمام أن يقوم مقامه في تلك الوظائف، لا سيما بيان الأحكام الشرعية، وعلة ذلك كما يقول الحلي أن «الوقائع غير محصورة، والحوادث غير مضبوطة، والكتاب والسنة لا يفيان بها، فلا بد من إمام منصوب من قبل الله تعالىٰ معصوم من الزلل والخطأ، يعرفنا الأحكام ويحفظ الشرع، لئلا يترك بعض

(١) انظر نظرية الإمامة وأثرها في التأويل ص١٩٤.

(٢) الكليني: الكافي ٨/ ٢٧١.

الأحكام أو يزيد فيها عمدا أو سهوا، أو يبدلها، وظاهر أن غير المعصوم لا يقوم مقامه في ذلك»[1].

والإمام عند الشيعة هو حجة الله علىٰ الخلق، والذي لا تقوم الحجة أصلا إلا به، ومما نسبوه لجعفر الصادق قوله «إن الحجة لا تقوم لله ﷻ علىٰ خلقه إلا بإمام حتىٰ يعرف»[2] وبناء علىٰ ذلك فلا يتصور خلو الأرض من الإمام، ومما نسبوه للصادق أنه قيل له «تبقىٰ الأرض بغير امام؟ قال: لا»[3] وقال أيضا «إن الله أجل وأعظم من أن يترك الأرض بغير إمام عادل»[4].

ولا تقتصر ضرورة الإمام لأهل الأرض عند الاثني عشرية علىٰ جانب الهداية والمرجعية في الجانب الديني، بل إن وجود شخصه شرط لبقاء الكون نفسه واستمرار الحياة علىٰ الأرض، ومن مروياتهم التي لا يشك في وضعها ما نسبوه لمحمد الباقر أنه قال «لو أن الامام رفع من الأرض ساعة لماجت بأهلها، كما يموج البحر بأهله»[5] وعن جعفر الصادق أنه سئل: أتبقىٰ الأرض بغير إمام؟ قال: لو بقيت الأرض بغير إمام لساخت»[6].

وحينما مات الإمام الحادي عشر عند الشيعة وهو الحسن العسكري، افترضوا وجود ابن له، وولادته ومن ثم اختفائه، بالرغم من عدم وجود أية أدلة تاريخية معتبرة تثبت تلك الحقيقة، وكل ذلك حتىٰ لا تنهار نظرية الإمامة التي بني عليه المذهب الاثنا عشري بأكمله، لكن «السؤال الكبير الذي فرض نفسه هو: إذا كانت الإمامة محصورة في هذا الشخص، ولا تجوز لغيره من الناس العاديين غير المعصومين وغير المعينين من قبل الله تعالىٰ، فلماذا يغيب ويختفي

(١) الحلي: الألفين ص٢٨.
(٢) الكليني: الكافي ١/ ٢٢٥.
(٣) المصدر السابق ١/ ٢٢٦.
(٤) المصدر السابق ١/ ٢٢٦.
(٥) المصدر السابق ١/ ٢٢٧.
(٦) المصدر السابق ١/ ٢٢٧.

ولا يظهر ليقود الشيعة والمسلمين ويؤسس الحكومة الإسلامية التي لا بد منها؟ ما دام أن الأرض لا يجوز أن تخلو من إمام، والامام الغائب لا يمكن أن يمارس إمامته وقيادته للناس؟ وما هو السر في الغيبة؟ والىٰ متىٰ يغيب؟ وما هو واجب الشيعة في حالة الغيبة؟ لقد كانت النتيجة الطبيعية واللازمة لذلك الفكر هي نظرية (الانتظار) وتحريم النشاط السياسي في عصر الغيبة وهي النظرية التي سادت قرونا طويلة من الزمن، ولا تزال بعض آثارها مستمرة»[1].

وقد أحس الشيعة بذلك التناقض، واستعصاء فهم السر وراء تلك الغيبة، فوضعوا رواية منسوبة لجعفر الصادق -أي قبل غيبة المهدي المزعومة- يتكلم فيها عن ذلك فيقول «إن لصاحب هذا الامر غيبة لابد منها، يرتاب فيها كل مبطل، فقلت له ولم جعلت فداك؟ قال لأمر لم يؤذن لنا في كشفه لكم، قلت فما وجه الحكمة في غيبته؟ قال وجه الحكمة في غيبته، وجه الحكمة في غيبات من تقدمه من حجج الله تعالىٰ ذكره، إن وجه الحكمة في ذلك لا ينكشف إلا بعد ظهوره، كما لا ينكشف وجه الحكمة لما أتاه الخضر «ع» من خرق السفينة، وقتل الغلام، وإقامة الجدار لموسىٰ «ع» إلا وقت افتراقهما، يا بن الفضل: إن هذا الامر أمر من أمر الله، وسر من سر الله، وغيب من غيب الله، ومتىٰ علمنا أنه ﷻ حكيم صدقنا بأن أفعاله كلها حكمة وإن كان وجهها غير منكشف لنا»[2].

لكن هذا التبرير المفتعل لم ينجح في إزالة الريب والحيرة حول قضية الغيبة عند المتقدمين والمتأخرين من الشيعة، وهو أمر رصدته مصنفاتهم التي كتبت في عصور مبكرة، فابن بابويه الصدوق الذي ولد بعد غيبة المهدي (٢٦٠هـ) بأقل من خمسين سنة (ولد ٣٠٦هـ، وتوفي ٣٨١هـ) يصف طرفا من تلك الحيرة، وأنها كانت من أسباب تأليف كتابه كمال الدين وتمام النعمة، حيث وجد أكثر المختلفين إليه من الشيعة «قد حيرتهم الغيبة، ودخلت عليهم في أمر القائم ﷺ

---

(١) أحمد الكاتب: تطور الفكر السياسي الشيعي ص٢٤١.

(٢) الصدوق: علل الشرائع ١/ ٢٨٤.

الشبهة، وعدلوا عن طريق التسليم إلىٰ الآراء والمقائيس، فجعلت أبذل مجهودي في إرشادهم إلىٰ الحق، وردهم إلىٰ الصواب بالأخبار الواردة في ذلك عن النبي والأئمة صلوات الله عليهم»[1].

وما يعنينا مما سبق كله أن قضية غيبة المهدي قد أفرزت الكثير من الإشكالات في المذهب الاثني عشري، ومن ذلك ظهور اتجاهات عديدة، أبرزها ثلاثة[2]، حاولت تقديم حل أو مخرج للتعامل مع قضية الحكم، والنظام السياسي، أثناء غياب المهدي، وهي علىٰ النحو التالي[3]:-

هناك **أولا: الاتجاه التقليدي**: ويرىٰ أصحابه وجوب انتظار ظهور الإمام الغائب، وامتناع المشاركة السياسيَّة حتىٰ ظهوره، والتمهيد لظهوره يكمن في عقيدة الانتظار، ومن ثم الابتعاد عن شؤون الدولة والحكم والسياسة، وأن أي راية تخرج قبل خروج المهدي هي راية ضلال، وأن كل راية ترفع قبل قيام القائم فصاحبها طاغوت يعبد من دون الله، وهذه الوجهة -كما يذكر بعض الدارسين[4]- هي المعتمدة من جل فقهاء الخط الإمامي قديما وحديثا حتىٰ قدوم الخميني، وإليه تنتمي مدرسة النجف، وقطاع كبير في مشهد وقم حيث الإخباريون، والتفكيكيون[5]، والحجتيون والأصوليون التقليديون.

---

(١) الصدوق: كمال الدين وتمام النعمة ص٣٢.

(٢) ويرىٰ محسن كديور في كتابه نظريات الحكم في الفقه الشيعي: أن الفقهاء الشيعة اقترحوا حتىٰ الآن ما لا يقل عن تسع نظريات مختلفة في باب الحكم. بل إن النظرية الرسمية (الحاكمة) تطلب للوقوف عليها بدقة أن تقرأ في ضوء النظريات الأخرىٰ وتقارن بها. ولأن هذه النظريات لم تنل حظها من الاختبار ومن التحقق العملي بقيت مجرد نظريات ذهنية ومادة خاما غير مشذبة Kadivar.com.

(٣) انظر أحمد الكاتب: تطور الفكر السياسي الشيعي ص١٦، وفيصل نور: نظرية ولاية الفقيه ص٢٢، ٣٦، ومحمد الصياد: فقه الانتظار ص١٣١، والمهدوية والتوظيف السياسي في إيران | المعهد الدولي للدراسات الإيرانية (rasanah-iiis.org)، وخالد التويجري: ولاية الفقيه وتطورها ص٣٤.

(٤) انظر محمد الصياد: فقه الانتظار ص١٣١.

(٥) إدراج التفكيكيين جميعا في هذا الاتجاه محل نظر، وسوف يرد الكلام لاحقا عن ذلك تفصيلا.

وهكذا شاع القول بوجوب انتظار الامام الغائب، وبطلان كل ولاية أو راية ترفع قبله، وتحريم العمل السياسي، أو السعي لإقامة الدولة الإسلامية في عصر الغيبة، ومن الناحية العملية «أحجم (النواب الخاصون) عن القيام بأي نشاط سياسي في فترة (الغيبة الصغرىٰ) ولم يفكروا بأية حركة ثورية، في الوقت الذي كان فيه الشيعة الزيدية والإسماعيلية يؤسسون دولا في اليمن وشمالي أفريقيا وطبرستان .... وبالرغم من قيام الدولة البويهية الشيعية في القرن الرابع الهجري وسيطرتها علىٰ الدولة العباسية، فان العلماء الإماميين ظلوا متمسكين بنظرية (الانتظار) وتحريم العمل السياسي»[1].

وهناك **اتجاه ثان** وهو القائل بنظرية ولاية الفقيه، التي بلغت أوجها علىٰ يد الخميني، والذي يمثل طرحه انقلابا واضحا علىٰ الخط العام للتشيع، والميراث الحوزوي، والدرس الفقهي والعقدي، لأنه أحل نظرية التمهيد محل نظرية الانتظار.

وهناك **اتجاه ثالث** يتمثل في نظرية الدستوريين: وهي التي طرحها النائيني وفقهاء الثورة الدستورية بامتدادها حديثا، متمثلة في شخصيات أمثال شريعتي وبازركان وموسىٰ الصدر وشريعتمداري وغيرهم، وما زالت هذه النظرية هي الخط المعتمد لدىٰ الإصلاحيين الشيعة في إيران مثل كديور وسروش، وفقهاء لبنان مثل شمس الدين وفضل الله والأمين، وبعض الحركيين في العراق. وتتمثل في الدعوة إلىٰ المشاركة السياسية الدينية المدنية، واحترام سيادة القانون وسلطة الشعب، حتىٰ ظهور المهدي، أي إنّها حالة وسط بين نظرية الانتظار ونظرية التمهيد[2].

ويعنينا هنا البحث في موقف المدرسة التفكيكية ولاية الفقيه، وهل تبنت وجه نظر المدرسة الأخبارية المعارضة في الجملة لولاية الفقيه، أم تبنت وجهة

---

(١) أحمد الكاتب: تطور الفكر السياسي الشيعي ص٢٧١.

(٢) انظر محمد الصياد: فقه الانتظار ص١٣٢.

نظر المدرسة الأصولية، وكذا المدرسة العرفانية الفلسفية المتبنية في عمومها لولاية الفقيه، وكي يتضح هذا الموقف التفكيكي بوضوح فمن المهم أن نشير أولا إلىٰ المقصود بولاية الفقيه، ومكانتها عند القائلين بها.

فأما عن مفهوم ولاية الفقيه فقد عرفت بأنها «قيام الفقيه الجامع لشروط الفتوىٰ والقضاء مقام الحاكم الشرعي وولي الامر الإمام المنتظر في زمان غيبته في إجراء السياسات وسائر ماله من أمور، عدا الامر بالجهاد الابتدائي، وهو فتح بلاد الكفر بالسلاح، علىٰ خلاف في سعة الولاية وضيقها»[1] وبتعبير الخميني فإن الفقهاء العدول «هم وحدهم المؤهلون لتنفيذ أحكام الاسلام، وإقرار نظمه، وإقامة حدود الله، وحراسة ثغور المسلمين، وعلىٰ كل فقد فوض إليهم الأنبياء جميع ما فوض اليهم، وائتمنوهم علىٰ ما اؤتمنوا هم عليه، فهم يجبون الضرائب لينفقوها في مصالح المسلمين؛ وهم يصلحون كل فاسد من أمور المسلمين (وقد كان الرسول مكلفا بتطبيق الاحكام وإقرار النظام). كذلك الفقهاء فإليهم الحكم، وعليهم يقع عبء تنفيذ الأحكام وإقامة حدود الله، ومحاربة أعدائه، والقضاء علىٰ كل منشأ للفساد»[2].

وقد تبنىٰ دستور إيران الحالي ولاية الفقيه أساسا للحكم في إيران، حيث نص صراحة في المادة الخامسة علىٰ أنه «في زمن غيبة الإمام المهدي تكون ولاية الأمر، وإمامة الأمة في الجمهورية الإسلامية الإيرانية بيد الفقيه العادل، المتقي، البصير بأمور العصر، الشجاع القادر علىٰ الإدارة والتدبير»[3] كما تم التنصيص في مقدمة هذا الدستور علىٰ ذلك، وأنه «تمشيًا مع ولاية الأمر والإمامة، يهيئ الدستور الظروف المناسبة لتحقيق قيادة الفقيه جامع الشرائط الذي يعترف به

---

(١) د. أحمد فتح الله: معجم ألفاظ الفقه الجعفري، ص٤٥٣، وانظر أيضا د. محمد شقير: فلسفة الدولة في الفكر السياسي الشيعي، ولاية الفقيه نموذجا ص١٢٥، ١٣٣.

(٢) الخميني: الحكومة الإسلامية ص٧٠.

(٣) انظر المادة رقم ٥، من دستور إيران الصادر عام ١٩٧٩، ص٨.

الناس قائدًا لهم، وفقًا للحديث الشريف «مجاري الأمور بيد العلماء بالله، الأمناء علىٰ حلاله وحرامه».

أما سلطات ذلك الولي الفقيه، فقد أعطاه الخميني سلطات واسعة جدا، بل جعل له نفس ما للرسول ﷺ وللإمام المعصوم عندهم، وإن كان مقرا بوجود فرق في الدرجة والمكانة، لا في حدود السلطات حيث قال «إذا نهض بأمر تشكيل الحكومة فقيه عالم عادل، فإنه يلي من أُمور المجتمع ما كان يليه النبي منهم، ووجب علىٰ الناس أن يسمعوا له ويطيعوا، ويملك هذا الحاكم من أمر الإدارة، والرعاية، والسياسة للناس ما كان يملكه الرسول، وأمير المؤمنين»[١] وبلغ توسع الخميني في صلاحيات الولي الفقيه أنه جعل سلطته مقدمة علىٰ جميع الأحكام الفرعية، حتىٰ الصلاة والصوم والحج، كما أعطاه صلاحية تعطيل الأحكام الشرعية عند الضرورة التي يراها، لأن ولايته في رأيه شعبة من ولاية الرسول المطلقة، وواحدة من الأحكام الأولية للإسلام[٢].

والغريب أن الخميني نفسه في كتابه تحرير الوسيلة، كان يتبنىٰ القول بأنه لا يجوز في عصر الغيبة البدء في الجهاد[٣]، وأن ذلك حق خاص للإمام الغائب دون غيره[٤]، حيث قال «في عصر غيبة ولي الأمر، وسلطان العصر عجل الله فرجه الشريف، كان نوابه العامة -وهم الفقهاء الجامعون لشرائط الفتوىٰ والقضاء- قائمين مقامه في إجراء السياسات، وسائر ما للإمام ﷺ إلا البدأة بالجهاد»[٥]، لكنه خالف ذلك كله حينما أقام دولته، وقرر في دستورها أن القوات المسلحة لا تلتزم بمسؤولية الحماية وحراسة الحدود فحسب «بل تحمل

---

(١) الخميني: الحكومة الإسلامية ص٤٩.

(٢) انظر أحمد الكاتب: تطور الفكر السياسي الشيعي ص٤٢٣.

(٣) وهذا هو الموقف الشائع لدىٰ الإمامية قديما وحديثا قبل أن تشيع نظرية ولاية الفقيه، انظر أحمد الكاتب تطور الفكر السياسي الشيعي ص٢٩٢-٢٩٩.

(٤) انظر د. ناصر القفاري: أصول مذهب الشيعة ٣/ ١١٧٢.

(٥) الخميني: تحرير الوسيلة: ١/ ٢٨٤.

أيضًا أعباء رسالتها الإلهية، وهي الجهاد في سبيل الله، والنضال لبسط حاكمية القانون الإلهي في العالم»[1] ونفس الأمر نجده عند المرشد الحالي علي خامنئي، والذي سئل عن حكم الجهاد الابتدائي في زمن غيبة الإمام؟ وهل يجوز للفقيه الجامع للشرائط المبسوط اليد (ولي أمر المسلمين) الحكم بذلك؟ فأجاب «لا يبعد القول بجواز الحكم به للفقيه الجامع للشرائط الذي يلي أمر المسلمين، إذا رأىٰ أن المصلحة تقتضي ذلك، بل إن هذا القول هو الأقوىٰ»[2].

وفي سياق تقرير الخميني لولاية الفقيه وبيان الفرق بين ولاية الأئمة الاثني عشر وولاية الفقهاء بالنيابة عنهم، يبرز غلوه الشديد، وتصوره الخرافي للأئمة عند الشيعة حيث يجزم بأن لهم درجة سامية، وخلافة تكوينية، تخضع لولايتها وسيطرتها جميع ذرات هذا الكون، وأن لهم مقاما لا يبلغه ملك مقرب، ولا نبي مرسل[3].

وقد أثر هذا الغلو علىٰ النظر لولاية الفقيه ومنزلتها من الدين عند الخميني وأتباع مدرسته[4] فاعتبروها ضرورة لا غنىٰ عنها في عصر الغيبة[5]، وأمرا مقطوعا به لا يقبل الشك، بل وصل الأمر إلىٰ اعتبارها أصلا عقديا، يضلل المخالف فيه، ويطعن في دينه، وربما كفروا من فعل ذلك، وفي مقدمة كتاب الحكومة الإسلامية للخميني ما يؤكد ذلك حيث اعتبر ولاية الفقيه «فكرة علمية واضحة قد لا تحتاج إلىٰ برهان»[6]، بمعنىٰ أن من عرف الإسلام أحكاما وعقائد يرىٰ

---

(١) انظر مقدمة الدستور الإيراني ص٥.

(٢) خامنئي: أجوبة الاستفتاءات ١/ ٣٣١.

(٣) الخميني: الحكومة الإسلامية ص٥٢.

(٤) وقد ظهرت فكرة لعن من يخالف أحكام الولي الفقيه في مرحلة متقدمة مع الكركي والدولة الصفوية، حيث أصدر الشاه الصفوي طهماسب فرمانا خطيرا، ذكر فيه أن مخالف أوامر الكركي يعتبر ملعونا. انظر أحمد الكاتب: تطور الفكر الشيعي ص٣٨١.

(٥) ولآية الله جعفر كريمي كتاب عنوانه «ضرورة ولاية الفقيه في عصر الغيبة» ترجمة عباس نور الدين، دار الولاء، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٨م-١٤٢٩هـ.

(٦) والرد علىٰ كلام الخميني المذكور يسير، فكيف تكون ولاية الفقيه فكرة واضحة لا تحتاج لبرهان،=

بداهتها»[1] كما اعتبر أن القائل بعدم ضرورة تشكيل الحكومة الإسلامية منكرا بالضرورة لتنفيذ أحكام الإسلام، وداعيا إلىٰ تعطيلها وتجميدها، وهو ينكر بالتالي شمول وخلود الدين الإسلامي الحنيف[2]، ولا يخفىٰ ما في هذه الإلزامات من شطط بالغ وتكفير للمسلمين.

وهو يرىٰ أيضا أن صيانة الجمهورية الإسلامية القائمة علىٰ مبدأ ولاية الفقيه، والحفاظ عليها أهم «من الحفاظ علىٰ حياة شخص ولو كان إمام العصر؛ لأن إمام العصر أيضا يضحي بنفسه من أجل الإسلام، وكل الأنبياء الذين جاؤوا منذ فجر هذا العالم وحتىٰ يومنا هذا قد جاهدوا وضحوا بأنفسهم من أجل كلمة الحق ودين الله»[3] ومن أقوال الخميني الأخرىٰ الخطيرة، التي تجعل مخالفة الحكومة القائمة علىٰ نظرية ولاية الفقيه بمثابة الكفر، ما نص عليه صراحة من أن «القيام ضد الحكومة الإسلامية بمثابة الكفر»[4] كما جزم بأن «مخالفة هذه الحكومة هي مخالفة للشرع؛ والتمرد عليها تمرد علىٰ الشرع، والقيام ضد الحكومة الشرعية يوجد له جزاء في قانوننا وفي فقهنا وجزاؤه شديد جدا، فالقيام ضد الحكومة الإلهية محاربة لله، والنهوض ضد الله كفر، وإنني أنبه هؤلاء الأشخاص وأنصحهم بالعودة إلىٰ العقل . . إن القيام ضد حكومة الإسلام هو مخالفة لإحدىٰ ضروريات الإسلام وهو مخالف للإسلام بالضرورة . . . وهو أكبر من كل المعاصي، وهو ما فعله معاوية؛ ما أدىٰ بأمير المؤمنين إلىٰ اعتباره مهدور الدم وواجب القتل»[5].

= بينما أجهد نفسه هو وأتباعه في البحث عن أدلة عليها، وإذا قيل إن التقييد بكونها محتاجة لأدلة ينطبق علىٰ عصرنا الحاضر وما جد فيه من إشكالات، فالجواب ببساطة وماذا عن القرون السابقة التي لم يقل فيها أحد من علماء الشيعة بولاية الفقيه كما هي عند الخميني، ربما باستثناء أشخاص قلائل لا يتجاوزون أصابع اليد الواحدة.

(1) الخميني: الحكومة الإسلامية ص٧.
(2) المصدر السابق ص٢٦، ٢٧.
(3) علي رضا بناهيان: ثقافة الانتظار ص١٥٥.
(4) صحيفة النور ج١٠ ص١٥ نقلا عن ولاية الفقيه في العصر الحديث ص٧٣.
(5) صحيفة النور ج٥ ص٣١ نقلا عن ولاية الفقيه في العصر الحديث ص٧٣.

ومممن غلا أيضا في مكانة الولي الفقيه، وحدود وظيفته، وصلاحياته، وحقوقه، وحكم مخالفته والرد عليه، محمد رضا المظفر، حيث اعتبره «الحاكم والرئيس المطلق، له ما للإمام في الفصل في القضايا، والحكومة بين الناس، والراد عليه راد علىٰ الإمام، والراد علىٰ الإمام راد علىٰ الله تعالىٰ، وهو علىٰ حد الشرك بالله»[١] كذلك اعتبر مصباح يزدي أن تعزيز فكرة ولاية الفقيه وأساسها «بشكل علمي ودراسي، وبلغة سهلة وبيان بليغ وواضح دون مبالغات، وكذلك محاربة المشككين ومثيري الوساوس، واجب ضروري وضمانة لاستمرار هذا النظام المقدس، والحفاظ علىٰ إيمان الناس بفكر الإسلام المحمدي الأصيل»[٢] وذهب محمد تقي اليزدي إلىٰ أن رأي الولي الفقيه مؤيد من قبل إمام الزمان، وأن الناس مستعدة أن تضحي بأموالها وأرواحها من أجل حفظ النظام «وأن يندفع بإشارة القائد مئات آلاف المتطوعين إلىٰ جبهة الجهاد والدفاع عن الإسلام، ويعتبرون أن أمره هو أمر إمام الزمان وحكم الله تعالىٰ»[٣].

لكن ثمة اتجاه آخر لدىٰ القائلين بولاية الفقيه يعذر المخالفين ولا يقول بكفرهم، مشترطا ألا يحدثوا فرقة ونزاعا[٤]، ولا يخفىٰ أن هذا التأصيل النظري قد اصطدم بواقع الحال المشاهد في إيران، والذي يثبت بوضوح أن مخالفي القول بولاية الفقيه قد نالهم الكثير من الإقصاء والعقاب، وربما وصل الحال للسجن والتصفية، والاتهام بالتعاون مع الأعداء، وقد حدث ذلك مع شخصيات ذات شأن كبير داخل المذهب الشيعي، مثل شريعتمداري[٥]، وحسين علي منتظري[٦].

---

(١) محمد رضا المظفر: عقائد الإمامية ص٣٥.

(٢) محمد تقي اليزدي: الحكومة الإسلامية وولاية الفقيه ص١٣٥، ١٣٦.

(٣) المصدر السابق ص١٦٣.

(٤) د. ياسر الأحمدي: ولاية الفقيه عند الشيعة ص١٠.

(٥) انظر موسىٰ الموسوي في الثورة البائسة ص٥١.

(٦) انظر أحمد الكاتب في تطور الفكر السياسي الشيعي ص١٠، وخالد التويجري: ولاية الفقيه وتطورها ص٤٤، وفيصل نور: نظرية ولاية الفقيه بين المؤيدين والمعارضين ص٢٤.

ومن الإشكالات التي يعسر إيجاد حل لها لدىٰ هؤلاء الغلاة في ولاية الفقيه: أن أعلام التشيع عبر القرون -سوىٰ أفراد قلائل- هم من الرافضين لإقامة أي حكومة أو ولاية قبل ظهور الإمام الغائب عندهم!! مما يعني أن في القول بتلك النظرية إدانة لكل مجامع الشيعة العلمية منذ غياب المهدي المزعوم إلىٰ قيام الخميني، أي طيلة اثني عشر قرنا من الزمان، ظهر خلالها أعلام كثر لدىٰ الشيعة «ولكن أيا منهم لم يسع أو يطالب بولاية الفقيه، مع دنوها من أيديهم، فهل غفل كل أولئك الأعلام عنها، أو تنبهوا إليها وتغافلوا عنها لأنهم كانوا يخشون من المطالبة بها أو السعي إليها»[1].

وقد استخدم هذه الحجة أحد الشيعة المعارضين لولاية الفقيه أثناء مناقشته للمستدلين بالعقل علىٰ ولاية الفقيه، وأنها من باب اللطف الواجب علىٰ الله، محتجا بأن ولاية الفقيه العامة لو كانت «مما يأمر بها العقل، لما قصر عن الاعتقاد بها عامة فقهاء الإمامية منذ بداية الغيبة الكبرىٰ إلىٰ يومنا هذا؟! ولو كانت ولاية الفقيه العامة من الأحكام العقلية الثابتة لما اختلف علىٰ حكمها عامة الفقهاء، وهم من العقلاء، وناقشوا دلالتها»[2].

ومن الأسئلة المحرجة لهم أيضا: ماذا ترك إمامهم المهدي من نظام سياسي في غيبته؟ وهل أشار إلىٰ ولاية الفقيه؟ أم تركهم سدىٰ؟ «ولماذا لم ينص علىٰ (المرجعية) أو (النيابة العامة) أو (ولاية الفقيه) أو (الشورىٰ)؟ ولماذا لم يتحدث عن ضرورة قيام دولة شيعية في ظل الغيبة؟ ولماذا لم يفهم العلماء السابقون القريبون منه ذلك؟ ولماذا التزموا بنظرية (الانتظار)؟»[3].

والغريب أن المتبنين لولاية الفقيه من أتباع الخميني يردون علىٰ الاستدلال السابق بجواب متهافت، حيث يبررون عدم تعرض فقهاء الشيعة القدامىٰ لتلك

---

(١) نقلا عن د. محمد سليم العوا: في النظام السياسي الإسلامي ص٢٧٠.

(٢) محمد جميل العاملي: ولاية الفقيه العامة في الميزان ص١٦٨.

(٣) المصدر السابق ص١٤.

المسألة بأنهم كانوا يعيشون تحت ظروف صعبة، وحكم استبدادي، حال بين الأمة وبين وضع الأمور في موضعها اللائق[1]، وتارة يعللون الأمر بوجود مؤامرة يهودية عملت علىٰ تشويه صورة الإسلام[2]، وهم في ذلك كله يتجاهلون قيام دول شيعية ذات نفوذ وتسلط ومع ذلك لم يظهر فيها القول بولاية الفقيه، كما أن الخميني نفسه أظهر نظريته أول الأمر في ظل حكم الشاه، وهو ليس أحسن حالا من تلك الأنظمة الاستبدادية التي جعلوها سببا لعدم قول السابقين بتلك النظرية.

وما يعنينا هنا أن المطالع لكتب الفقه المعتمدة عند الشيعة، وتاريخ علمائهم عبر العصور المختلفة لن يخالجه شك -كما ذكر أحمد الكاتب- أن جل هؤلاء «لم يكونوا يؤمنون بنظرية ولاية الفقيه، أو بالأحرىٰ لا يعرفونها مطلقا .. وأن بعضهم كتب في الرد عليها عندما طرحها الشيعة الزيدية كمخرج لأزمة (الغيبة)، كالشيخ عبد الرحمن بن قبة، والشيخ الصدوق، والعلامة الحلي .. وأن أول من كتب فيها هو الشيخ النراقي في (عوائد الأيام) قبل نحو مائة وخمسين عاما، وأن العلماء السابقين كانوا يؤمنون بنظرية (الانتظار للإمام المهدي الغائب) ويحرمون العمل السياسي أو الثورة أو إقامة الحكومة، وممارسة مهامها في عصر الغيبة. وذلك لفقد شرطي العصمة والنص في الإمام»[3].

ومن المسائل الخلافية المهمة التي تفرعت عن ولاية الفقيه، وأثارت نزاعا كبيرا: مسألة «الأعلمية»، والموقف منها[4]، فهل الولي الفقيه النائب عن الإمام لابد أن يكون أعلم الفقهاء الموجودين، أم أصلحهم؟ ثم إذا لم يكن أعلم الموجودين، فكيف يطلب منهم متابعته وفيهم المجتهدون الذين لا يصح لهم تقليد غيرهم، لا سيما مع وجود بعض المرويات التي تنهىٰ عن تولية غير الأعلم، ومن

---

(١) انظر محسن الحيدري: ولاية الفقيه تاريخها مبانيها ص٥٠.

(٢) انظر بحوث في ولاية الفقيه ص١١.

(٣) أحمد الكاتب: تطور الفكر السياسي الشيعي ص١٤.

(٤) انظر كتاب الأعلم عند الشيعة دراسة في مؤسسة مرجعية التقليد، تحرير لندا والبرج، ترجمة د. هناء خليف، دار ومكتبة عدنان، بغداد، الطبعة الأولىٰ ٢٠١٣م.

ذلك ما نسبوه للرسول ﷺ أنه قال «ما ولت أمة أمرها رجلا قط وفيهم من هو أعلم منه، إلا لم يزل أمرهم يذهب سفالا حتىٰ يرجعوا إلىٰ ما تركوا»[1] وعن جعفر الصادق أنه قال «من خرج يدعو الناس، وفيهم من هو أعلم منه فهو ضال مبتدع، ومن ادعىٰ الإمامة وليس بإمام فهو كافر»[2].

ولم تكن هذه المشكلة حاضرة بقوة فيما يخص الخميني، فهو الذي قاد الثورة الإيرانية، وصار زعيما ومرشدا لها بحكم الواقع وحقائق القوة علىٰ الأرض، وبحكم جماهيريته الواسعة، واعتراف كثير من مراجع الشيعة له برتبة الاجتهاد والمرجعية وفقا للمفهوم الشيعي، لكن المشكلة كانت فيمن يخلف الخميني، وهل لابد أن يكون الأعلم، أم يتدخل في اختياره مؤسسات الدولة العميقة في إيران، ويبدو أن واضعي الدستور الإيراني كانوا متحسبين لتلك المشكلة فنصوا في مادته رقم ١٠٧ علىٰ أنه بعد وفاة الخميني توكل مهمة تعيين القائد إلىٰ الخبراء، ويتشاورون بشأن كل الفقهاء جامعي الشرائط، ومتىٰ ما شخصوا فردًا منهم، باعتباره الأعلم بالأحكام والموضوعات الفقهية أو المسائل السياسية والاجتماعية، أو يحظىٰ بشعبية عامة انتخبوه للقيادة، وفي حال عدم وجود هذه الصفات المتفوقة، ينتخبون واحدًا منهم ويعلنونه قائدًا.

وهكذا يبدو من الواضح أن مدرسة الخميني قد حلت هذا الإشكال باختيارها أن ولاية الفقيه تكون للأصلح، ولا يشترط فيها الأعلمية، وأنه «لا يجب تقليد الأعلم، ولا يشترط في الفقيه الوالي إن تعدد الفقهاء أن يكون أعلم من غيره»[3] وبهذا التخريج يقدم الأكفأ والأصلح علىٰ الأعلم، بمعنىٰ أن الأكفئية تقدم، حتىٰ مع كون الآخر أعلم بالمعايير المطروحة في البحوث الفقهية[4].

---

(١) النوري الطبرسي: مستدرك الوسائل ١١/ ٣٠.

(٢) الحر العاملي: وسائل الشيعة ٢٨/ ٣٥٠.

(٣) مالك العاملي: الولاية والمرجعية تكامل أم تنافس ص٨١.

(٤) المصدر السابق ص٨١.

موقف المدرسة التفكيكية من ولاية الفقيه

وبعد أن عرضنا فيما مضىٰ للكلام عن ولاية الفقيه لدىٰ الشيعة بصفة عامة، كتمهيد مهم يتعين مراعاته ونحن نتناول موقف التفكيكيين من تلك المسألة المحورية، مقارنين رأيهم بالاتجاهات الأخرىٰ، وواضعين في الاعتبار التعامل القمعي الذي لا تسامح فيه من قبل النظام الحاكم في إيران، فلعل أول ما نلاحظه في هذا الصدد، قلة كتابات التفكيكيين حول هذه المسألة، وعدم الاهتمام الواضح بها، مقارنة بالمسائل الأخرىٰ التي تقدمت معنا سابقا، وشكلت أصولا أساسية للمدرسة التفكيكية.

وثمة أسباب عدة يمكن أن نفسر بها هذا الغياب النسبي للكلام عن ولاية الفقيه لدىٰ التفكيكيين، ربما كان في مقدمتها أن مؤسس التفكيكية الميرزا الأصفهاني قد توفي عام ١٩٤٥م، أي قبل أن ينضج الخميني نظريته حول ولاية الفقيه بشكل كامل، حيث إن كتاب الخميني الأبرز في هذا الصدد (الحكومية الإسلامية) كان في أصله محاضرات ألقاها علىٰ طلاب العلوم الدينية في مدينة النجف سنة ١٩٦٩م، ثم طبع -كما ذكر البعض- لأول مرة في بيروت عام ١٩٧٠م، وتم إرساله في سرية إلىٰ إيران خوفا من الشاة.

ومن الأسباب أيضا أن نزاع التفكيكيين الأساسي كان مع الاتجاهات الفلسفية والعرفانية في منهجهم المعرفي، وطريقة تعاملهم مع النصوص والمرويات وفهمها، ولم يهتموا كثيرا بالجانب السياسي تأصيلا أو ممارسة، ولا ننسىٰ أيضا التبعات الوخيمة التي كانت تصيب المعارضين صراحة لولاية الفقيه داخل إيران، مما يدفع بعض الناس لإيثار السلامة.

لكن ما سبق لا يعني الغياب التام لمواقف رجال هذا المدرسة من قضية ولاية الفقيه عموما سواء قبل مرحلة نضجها علىٰ يد الخميني، أو حينما تكاملت صياغتها علىٰ يديه ثم صارت المرجعية التي يقوم النظام السياسي الإيراني الحالي وفقا لها.

ومما ينبغي استحضاره هنا أن حوزة مشهد التي نشأت فيها التفكيكية قد أسهمت بنحو ما في الكثير من الحوادث الاجتماعية والسياسية في العقود الثلاثة التي سبقت ثورة الخميني، وإن كانت لم تسر علىٰ وتيرة واحدة.

ففي أثناء حركة تأميم النفط، لم تشارك حوزة مشهد بدور كبير، باستثناء المواقف التي صدرت من بعض الشخصيات العلمية مثل: يونس الأردبيلي، والميرزا حسين السبزواري، والحاج آقا حسين القمي، ومحمود الحلبي الخطيب، وعندما بدأت أحداث عام ١٩٦٣م، كانت حوزة مشهد تضم أربعة اتجاهات فاعلة هي: أتباع زعيم الحوزة المشهدية محمد هادي الميلاني؛ وأتباع الآقا حسن القمي ابن آقا حسين القمّي المرجع الشيعي المعروف بمعارضته لسياسة السلطة البهلوية؛ وأتباع الشيخ مجتبي القزويني من مبرّزي تلامذة الميرزا مهدي الأصفهاني وصاحب الاتجاه المعارض للفلسفة،؛ والاتجاه الرابع هم أتباع الميرزا أحمد الكفائي، والميرزا حسين الفقيه السبزواري اللذين اختارا طريقة التماشي مع النظام البهلوي بغية تقديم الخدمة للناس، وإن كانت الجماهير تنظر إليها نظرة أخرىٰ وتراهما يميلون للنظام البهلوي، وكان السهم الأوفر في النشاط السياسي في تلك القضايا من نصيب الميلاني والقمي، كذلك كان لأساتذة وطلاب الحوزة العلمية في مشهد دور فاعل إبان الثورة الإيرانية ١٩٧٨م[1].

وثمة جانب آخر من المهم أن يوضع في الاعتبار، وهو أن الاتجاهات المستمسكة تمسكا حرفيا بالروايات المنقولة في الكتب الشيعية، وما استقر عليه المذهب من عقائد، والرافضة للتوسع في التأويل -مثل الأخبارية والتفكيكية- قد وجدت إشكالات عديدة في نظرية ولاية الفقيه بصياغتها التي استقر عليها الحال لدىٰ الخميني، وهذه الإشكالات تتنوع ما بين مخالفة لعقائد متفق عليها داخل المذهب الاثني عشري، أو تعارض مع الروايات المنقولة عن الأئمة.

---

(١) انظر ويكي شيعة، مادة حوزة خراسان العلمية- .wikishia.net.

ومن العقائد الشيعية الأساسية التي تتعارض مع ولاية الفقه[1]: القول بوجوب اللطف على الله تعالىٰ، وغيبة الإمام الثاني عشر، وعصمته، وصلاحياته، كما تتعارض مع عقيدة أساسية وهي التقية التي استفاضت كتب المذهب في بيان أهميتها.

ومن الإشكالات أيضا: أنه لو كانت ولاية الفقيه بهذا المفهوم مشروعة فلماذا لماذا لم يعط الإمام الغائب الثاني عشر تلك النيابة لسفرائه أو لواحد من خلص أصحابه[2]، وكما يقول أحمد الكاتب «فلو أجزنا إمكانية إقامة الدولة بالفقيه العادل أو بالعادل من المؤمنين فإنه لا تبقىٰ أية حاجة إلىٰ افتراض وجود (الإمام المعصوم) دون أن يتفاعل مع الأمة خلال أكثر من ألف عام، وإذا لم نقل بفرضية وجود الإمام الغائب، فإننا لسنا بحاجة إلىٰ افتراض (النيابة الخاصة أو العامة) . . ومن ثم فإننا لا نعطي الفقيه من الصلاحيات والسلطات أكثر من دوره الطبيعي الاستشاري، ولا نجعل منه شخصية مقدسة في الفتوىٰ والحكم»[3].

ولعل أكبر إشكال يواجه المتبنين لنظرية ولاية الفقيه من جهة، ويمثل ركيزة قوية للمتبنين لفكرة الانتظار -كما هو حال جماهير الشيعة- من جهة أخرىٰ، هو ذلك الكم الكبير من الروايات صريحة الدلالة، والتي تنص علىٰ بطلان كل راية أو حكومة أو ولاية تقوم قبل ظهور المهدي.

ومن أمثلة تلك الروايات[4] ما في نهج البلاغة «الزموا الأرض، واصبروا علىٰ البلاء، ولا تحركوا بأيديكم وسيوفكم في هوىٰ ألسنتكم، ولا تستعجلوا بما لم يعجل الله لكم، فإنه من مات منكم علىٰ فراشه، وهو علىٰ معرفة حق ربه وحق رسوله وحق أهل بيته، مات شهيدا، ووقع أجره علىٰ الله، واستوجب ثواب

---

(١) انظر د. محمد بن سعيد بن حامد الغامدي: التناقض بين ولاية الفقيه وعقيدة الإمامة ص٣٢٤، ٣٣٣.

(٢) انظر محمد جميل العاملي: ولاية الفقيه العامة في الميزان ص٣٤٦، ٣٤٧.

(٣) أحمد الكاتب: تطور الفكر السياسي الشيعي ص٤٤٣.

(٤) انظر د. أحمد سعد حمدان: التشيع نشأته ومراحل تكوينه ص٢٩٦.

ما نوىٰ من صالح عمله، وقد مات البينة مقام إسلامه، فإن لكل شيء مدة وأجلا»[1] وفي الكافي «كل راية ترفع قبل قيام القائم فصاحبها طاغوت، يعبد مِن دون الله ﷻ»[2] وفي بحار الأنوار عن مفضل بن عمر، قال: قال أبو عبد الله: يا مفضل كل بيعة قبل ظهور القائم فبيعة كفر ونفاق وخديعة، لعن الله المبايع لها والمبايع»[3] وعن جعفر الصادق قال «ما خرج ولا يخرج منا -أهل البيت- إلىٰ قيام قائمنا أحد، ليدفع ظلما وينعش حقا، إلا اصطلمته البلية، وكان قيامه زيادة في مكروهنا وشيعتنا»[4].

وعملا بتلك الروايات فقد تضافرت أقوال منظري التشيع الاثني عشري المتقدمين في ضرورة الانتظار، وحرمة الخروج قبل ظهور المهدي[5]، ووجوب استعمال التقية في التعامل مع المخالفين وحرمة تركها، وقد نص الصدوق في كتابه الاعتقادات علىٰ ذلك فقال «ونعتقد أنه لا يجوز أن يكون القائم غيره، بقي في غيبته ما بقي، ولو بقي في غيبته عمر الدنيا لم يكن القائم غيره، لأن النبي ﷺ والأئمة ﷺ دلوا عليه باسمه نسبه، وبه نصوا، وبه بشروا»[6].

ولا شك أن مثل تلك الروايات والأقوال تدل علىٰ أن الانشقاق العميق والعنيف في المجتمع الشيعي الامامي الاثني عشري بين الأخباريين والأصوليين، والذي امتد عدة قرون، لم يكن يدور حول أمر جزئي بسيط، إنما كان يتعلق بأمر أساسي يدخل في موضوع الهوية العقائدية، وكان في حقيقته -كما يذكر أحمد الكاتب- صراعا بين المحافظين والمجددين، وبين الخط الامامي المتمسك بنظرية (الانتظار) بالتحديد، وبين الخط الشيعي المتحرر من شروط الإمامة المتصلبة كالعصمة

(١) الشريف الرضي: نهج البلاغة ٢/ ١٣٣.
(٢) الكليني: الكافي: ٢٩٥، والمجلسي: بحار الأنوار ٢٥/ ١١٤.
(٣) المجلسي: بحار الأنوار: ٥٣/٨، والشاهرودي: مستدرك سفينة البحار ١/ ٤٦٠.
(٤) الصحيفة السجادية ص٢٠، وهاشم البحراني: مدينة المعاجز ٦/ ١٤٢.
(٥) انظر أحمد الكاتب: تطور الفكر السياسي ص٢٧١، ٢٨١.
(٦) الصدوق: الاعتقادات ص٩٥، والهداية ص٤٤.

والنص، والمتحرر من نظرية (الانتظار) لا سيما أن الفكر الامامي كان يعطي للإمام مهمتين رئيستين، ولا يجيز لغيره القيام بهما، وهما التشريع في المسائل الحادثة التي لا نص فيها، وتنفيذ الشريعة الإسلامية وتطبيق أحكام الدين، وقيادة المسلمين، ولذا كان من الضروري أن ينتهي الفكر الامامي إلىٰ حتمية افتراض وجود الإمام الثاني عشر (محمد بن الحسن العسكري) والقول بانتظاره، وتحريم العمل السياسي في (عصر الغيبة)[1].

أما القائلون بولاية الفقيه، فقد لجأوا أمام تلك الروايات الكثيرة والواردة في أصح المصادر الشيعية إلىٰ عدة طرق للإجابة عنها، ودفع ما تدل عليه، ما بين الطعن في صحة المرويات، أو اعتبارها من باب رد كيد الكائدين، أو اللجوء للمخرج المعتاد عند الشيعة في التعامل مع كل رواية لأئمتهم لا تتماشىٰ مع مقررات المذهب، وهو حملها علىٰ التقية[2].

وأما الانتظار كعقيدة أساسية لدىٰ الاثني عشرية، فقد حاول أصحاب نظرية ولاية الفقيه إكساب الانتظار بعدا عمليا إيجابيا، يصب في مصلحة نظريتهم، ويمهد لظهور المهدي، وعدم التعامل معه باعتباره موقفا سلبيا استسلاميا، ومن ثم وجدنا الخميني يقول «نحن مكلفون، وانتظارنا للإمام المهدي لا يعني أن نجلس في بيوتنا، ونأخذ السبحة بأيدينا، ونقول عجل علىٰ فرجه. التعجيل لا يتحقق إلا بعملكم أنتم، يجب عليكم تهيئة الأرضية لمجيئه، وتهيئة الأرضية لاجتماع المسلمين، اتحدوا مع بعض، يظهر إن شاء الله»[3].

وثمة شخصيات كثيرة رفضت القول بولاية الفقيه عبر مراحل ظهورها المختلفة، سواء في صورتها التي تبناها الكركي إبان الدولة الصفوية، أو حينما

(١) أحمد الكاتب: تطور الفكر السياسي ص٣٨٨.

(٢) انظر مصطفىٰ الخميني: ثلاث رسائل ولاية الفقيه ص٦٨.

(٣) علي رضا بناهيان: ثقافة الانتظار ترجمة مقداد حيدري ص١٣٧، ١٣٨.

تبناها الخميني في الآونة الأخيرة، ويطول المجال بتتبع ذلك تفصيلا[1] لكن يكفي أن نشير هنا إلىٰ أنه بالرغم من قيام الدولة الصفوية في وتأييد الكركي لها، فقد كان في النجف تيار قوي يعارض قيامها، كما يرفض بشدة نظرية النيابة العامة، ويتمسك بنظرية الانتظار «ويرىٰ في المحاولة الصفوية - الكركية انقلابا علىٰ أهم أسس النظرية الامامية، من حيث اشتراط العصمة والنص في الامام الرئيس، واستلابا واغتصابا لدور الامام المعصوم -المهدي المنتظر الغائب- وكان يقود ذلك التيار الشيخ ابراهيم القطيفي، الذي أفتي بحرمة صلاة الجمعة خلافا للشيخ الكركي الذي أفتىٰ بإباحتها، وألف رسالة خاصة في حرمة الخراج»[2] كما لقي تحالف الكركي مع الدولة الصفوية معارضة شديدة من قبل عدد كبير من علماء الشيعة، مثل الشهيد الثاني، والمقدس الاردبيلي وإبراهيم القطيفي، والملا محمد أمين الاسترابادي، والملا محمد طاهر القمي، وغيرهم[3].

ومن الأمور الجديرة بالوقوف عندها أيضا مسألة التلازم بين الموقف السلبي من الاجتهاد أو التوجس من العقل والغلو في دوره، وبين الموقف الرافض لولاية الفقيه، ولعل هذا يفسر لنا الموقف العام من الأخباريين لرفض ولاية الفقيه، ولماذا شنعوا كثيرا علىٰ مخالفيهم من الأصوليين، نظرا لاهتمامهم الشديد بمسألة السلطة التي هي من شأن الإمام، في حين أن دور الفقيه -وفقا للتصور الأخباري- يتمثل في نقل علوم أهل البيت دون زيادة أو نقصان.

---

(١) انظر موسىٰ الموسوي: الثورة البائسة ص٥١، وفيصل نور: نظرية ولاية الفقيه بين المؤيدين والمعارضين ص٢٢، وخالد التويجري: ولاية الفقيه وتطورها ص٣٤، وياسر الأحمدي: ولاية الفقيه عند الشيعة ص٣٩٤.

(٢) أحمد الكاتب: تطور الفكر السياسي الشيعي ص٢٨٥، وانظر فيصل نور: نظرية ولاية الفقيه بين المؤيدين والمعارضين ص٢٢.

(٣) أحمد الكاتب: تطور الفكر السياسي الشيعي ص٣٨٤.

وحينما ظهرت فكرة ولاية الفقيه في أحضان المدرسة الأصولية ثم ترسخت وأخذت شكلها النهائي علىٰ يد الخميني -وهو من أعلام الأصوليين وأشهر متأخريهم- كان للأخباريين -في الجملة- موقف رافض للفكرة برمتها، أسهم في تأجيج الصراع بين المدرستين، ومن المعروف أنه حينما اضطر بعض رجال الشيعة، في القرن الخامس الهجري، كالمفيد والمرتضىٰ والطوسي إلىٰ فتح باب الاجتهاد في عصر الغيبة، فقد اعتبر الأخباريون -أو الإماميون القدماء- هذا الاجتهاد خروجا عن الخط الامامي، لأنه يهدم ركنا رئيسيا من أركان نظرية الإمامة التي تشترط العلم الإلهي في أحكام الدين، وتحصر عملية التشريع والإفتاء في الإمام المعصوم، وأيضا حينما ازدهرت الحركة الإخبارية في منتصف أيام الدولة الصفوية علىٰ يدي الاسترابادي، فإنها عارضت الاجتهاد الأصولي، واعتبرته بدعة في الدين، ورفضت تقسيم الأمة إلىٰ مجتهدين ومقلدين، وكانت بالتالي ترفض الاعتراف بأية ولاية للفقهاء، الذين تعتبرهم منحرفين عن خط أخبار أهل البيت[١].

وقد أفرز الاتجاه الأصولي بقيادة البهبهاني -بعد نجاحه في مقاومة المد الأخباري- مواقف سياسية عديدة، موظفا الاجتهاد الأصولي، ومباينا رأي الأخباريين في الانتظار، ومن تحت عباءة المدرسة الاصولية خرجت أفكار وشخصيات أسهمت في تهيئة الأرضية «القيام التحول السياسي في كل من ايران والعراق. ففكرة ولاية الفقيه التي بلورها النراقي، وفكرة مكافحة الاحتكارات الغربية التي تزعمها الميرزا الشيرازي، وفكرة الجهاد التي أعلنها السيد محمد المجاهد ضد الغزو الروسي في إيران، وميرزا تقي الشيرازي ضد الاحتلال البريطاني في العراق، وفكرة الشورىٰ وقيام المجالس النيابية علىٰ أصول اسلامية التي كتب عنها الميرزا النائيني في كتابه المشهور -تنبيه الامة وتنزيه الملة- كل هذه الأفكار لم تكن لتوجد لولا التحول الذي أحدثه الوحيد البهبهاني، والذي

(١) المصدر السابق ص٣٨٩، ٣٩٠.

رفع من منزلة عالم الدين الىٰ مكان الصدارة في قيادة الامة الاسلامية. فأصبح يقود الثورات والاحتجاجات معتبرًا هذا العمل جزءًا من وظائفه الدينية»[1].

ويؤكد ذلك أيضا حرض مثبتي ولاية الفقيه علىٰ الاستدلال العقلي لها، وكأنهم أحسوا أن المستند النقلي غير كاف، فعولوا علىٰ ما اعتبروه حججا بل ضروريات عقلية، وهكذا فإن هناك ارتباطا وثيقا بين القول بولاية الفقيه وبين النفس العقلاني الفلسفي والعرفاني[2] حيث شجع التوجه العقلاني علىٰ التأويل للروايات الموجبة للانتظار، كما أن النفس العرفاني المغالي في الولي الصالح تسلل إلىٰ إسباغ صفات غير عادية علىٰ الولي الفقيه.

وقد وصل الحال ببعض الشيعة المعاصرين ممن كتبوا عن العرفان إلىٰ اعتبار الخميني تجسيدا للعرفان الحق، وفي ذلك يقول اليزدي «مما لا شك فيه أنه في عصرنا الحاضر لابد من النظر إلىٰ مؤسس الجمهورية الإسلامية الإمام الخميني، كأفضل نموذج وأسوة للعرفان الإسلامي»[3] مضيفا أن «عرفان الإمام الراحل كان تبلورا للعرفان الحق الإلهي المحور»[4].

ومن الملاحظ أنه بعد خفوت الاتجاه الفلسفي العرفاني نوعا ما في إيران بعد مرحلة صدر الدين الشيرازي، أعاد الخميني إحياء تلك الفلسفة الممزوجة بالعرفان في انصهار يذكرنا بما حدث في عهد الصفويين الذين ظهرت في عهدهم مدرسة الحكمة المتعالية العرفانية، وانطلق الخميني من تلك الفلسفة في التنظير لولاية الفقيه؛ والتي لم ترتكز علىٰ الفقه الشيعي التقليدي السائد والميراث الحوزوي، ومن ثم وجدت تلك النظرية معارضة شديدة من جل علماء الحوزة،

---

(١) د. محسن باقر القزويني: الأبعاد السياسية والفكرية للمدرسة الأصولية بقيادة الوحيد البهبهاني ص١٦.

(٢) انظر د. عبد الله الفيفي: التشيع الفلسفي عند الشيعة الاثني عشرية ص٤٠، وتبني النظام الإيراني للفلسفة وأثرها علىٰ شرعية ولاية الفقيه ص٥٣.

(٣) محمد مصباح اليزدي: محاولة للبحث في العرفان الإسلامي ص١٨٧.

(٤) المصدر السابق ص١٨٩

غير أنها سرعان ما ترسخت بقوة الدولة؛ والقضاء علىٰ مراكز الفقه الكلاسيكي التي مثلت العقبة الكبرىٰ أمامها، وهكذا يصير من غير الممكن نزع الجانب العرفاني والفلسفي من تجربة الثورة الإيرانية. فالبعد الغيبي والعقيدي مهم لفهم السلوك الإيراني وإدراك مشروع الخميني الحقيقي[1].

وهكذا فإن بإمكاننا إضافة عامل آخر لاهتمام الخميني بولاية الفقيه -إضافة للعوامل السياسية والفقهية- ألا وهو «تأثره الكبير بالفلسفة ودعاتها، خاصة السهروردي، الذي زعم أن الزمان لا يجوز أن يخلو من ولي متأله هو مناط السلطتين: الروحية والدنيوية، وهو الإنسان الكامل علىٰ الحقيقة، بل هو أفضل من الأنبياء والمرسلين لأن عنده الحجج والبيانات، وهذه الفلسفة الممزوجة بدعوىٰ التأله برزت بشكل كبير عند الخميني في أمرين:

الأول: إسباغ اليقين المطلق علىٰ اجتهاداته الذاتية؟ باعتبار أنها ناتجة من معرفة إلهامية حضورية، لا تقبل المناقشة وإعادة التأويل والتفسير ولا تخضع لمقاييس العقل، وهو ما ينتهي إلىٰ منع الآخرين من الرأي والاجتهاد والمعارضة؛ لأنها حقيقة مطلقة لا مزيد عليها.

والثاني: أن الفلسفة الإشراقية بأصولها الفارسية القديمة تحتوي علىٰ قدر كبير من الوهم والخرافة، وتعتمد علىٰ علاقة اجتماعية معرفية، تقوم علىٰ إلغاء هوية عموم الناس، وفناء إراداتهم في مقابل المطلق -الولي المتألّه- ليتحولوا في النهاية إلىٰ قصر لا يحسنون من دينهم ودنياهم شيئا، إلا أن يستسلموا فينقادوا طائعين للإرادة المطلقة»[2].

وقد عقد بعض الكتاب الشيعة مقارنة بين التلاقي الفكري بين الخميني ومحمد باقر الصدر حديثا، وبين لقاء ابن عربي وابن رشد قديما، وخلص إلىٰ أن

---

(١) انظر محمد الصياد فقه الانتظار ص٨١، ٨٢، ٩٤.

(٢) خالد التويجري: ولاية الفقيه وتطورها للتويجري ص٢٣، ٢٤، وانظر أيضا أحمد الكاتب: تطور الفكر السياسي ص٤٤١.

هذا اللقاء القديم الذي ابتنىٰ علىٰ ملاقاة العقل بالطريقة، والذي أنتج خطاب العرفان الفلسفي، له ما يشابهه من اللقاء بين الخمينىٰ والصدر، فاللقاء الأول أنجب خطابًا جديدًا في قضايا التحليل واللغة، واللقاء الثاني أنجب دولة جديدة في قضايا العقل.

وما يعنينا هنا أنه إذا كانت العلاقة بين العرفان وولاية الفقيه متحققة بدرجة ما، فمن المؤكد أنها سوف تؤثر علىٰ موقف التفكيكية من ولاية الفقيه، لا سيما مع انتقاد التفكيكيين المستمر للخلط بين العرفان والفلسفة وبين معاني النصوص؟ ولعل الملابسات السابقة التي تقدمت الإشارة إليها، تفيدنا في بيان الموقف التفكيكي من ولاية الفقيه، من خلال تتبع ما استطعنا الوقوف عليه من آراء رجالها تجاه تلك المسألة المحورية في الفكر الشيعي المعاصر.

وإذا بدأنا بالميرزا الأصفهاني، فرغم قلة كلامه الصريح حول الموقف من ولاية الفقيه، إلا أن من المؤكد اطلاعه علىٰ تقريرات رجال الشيعة السابقين عليه، والذين تبنوا ولاية الفقيه بصورة أو بأخرىٰ، قبل أن تنضج وتطبق علىٰ يد الخميني أمثال الكركي والنراقي، ويؤكد ذلك تتلمذ الأصفهاني علىٰ أحد مراجع الشيعة البارزين الذين كان لهم إسهام بارز في الحركة السياسية الشيعية في العصر الحديث، وهو محمد حسين النائيني، وقد ذكر الأصفهاني ملازمته له مدة طويلة تصل إلىٰ أربع عشرة سنة، تلقىٰ عنه فيها عددا من الفنون[١] وعلىٰ إثرها منح النائيني الأصفهاني إجازة للاجتهاد واصفا إياه بأنه «حصل له قوة الاستنباط وبلغ رتبة الاجتهاد، وجاز له العمل بما يستنبطه من الأحكام علىٰ النهج المعمول بين الأعلام»[٢].

---

(١) الشاهرودي: مستدرك سفينة البحار ١/ ٩.

(٢) المصدر السابق ١/ ١٠، وهناك صورة من تلك الإجازة ملحقة بكتب الأصفهاني «أبواب الهدىٰ» ص٦٩٥.

وقد اشتهر النائيني بموقفه فيما يعرف بأزمة المشروطة، أو الثورة الدستورية التي جرت بإيران عام ١٩٠٥م، وبسببها ألف النائيني كتابه الشهير تنبيه الأمة وتنزيه الملة، والذي احتفي به الدارسون الشيعة من الاتجاهات المختلفة، وإن حاول كل اتجاه صبغ الكتاب وأفكاره بفكره الخاص سواء أكان ليبراليا ديمقراطيا أو قائلا بولاية الفقيه أو معارضا لها، وقد عد الخميني، والمؤيدون لفكره[1] النائيني من القائلين بولاية الفقيه، حيث قال «لئن كان قد وقع في مسألة الولاية خلاف، فذهب بعض العلماء كالمرحوم النراقي والمرحوم النائيني الىٰ أن للفقيه جميع ما للإمام من الوظائف والأعمال في مجال الحكم والإدارة والسياسة»[2].

فإذا ما رجعنا لكتب النائيني نفسه، فسوف نجد أنه عرض لتلك المسألة في ثلاثة مصنفات[3]، وهي المكاسب والبيع، ومنية الطالب، وتنبيه الأمة، وكلام النائيني في كتابه تنبيه الأمة كان منصبا حول قضية الحركة الدستورية -أو ما يعرف بالمشروطة- والتي ألف الكتاب بسببها، وكان النائيني حينذاك من المؤيدين لمشروعية الدستور، ولا نجد في كتابه هذا موافقة صريحة للقول بولاية الفقيه بصورتها العامة والشاملة كما يزعم الخميني وأتباعه[4].

ومن نصوص النائيني الصريحة في التعبير عن مقصوده قوله «من جملة الثوابت الموجودة في مذهبنا نحن الإمامية هو أنه في عصر الغيبة هناك ولايات تسمىٰ بالوظائف الحسبية، لا يرضىٰ الشارع المقدس بإهمالها، حيث نعتقد أن نيابة فقهاء عصر الغيبة قدر متيقن فيها وثابت بالضرورة، حتىٰ مع عدم ثبوت

---

(١) انظر د. محسن الحيدري: ولاية الفقيه تاريخها ومبانيها ص١٥٦.

(٢) الخميني: الحكومة الإسلامية ص٧٤.

(٣) عبد الكريم آل نجف: الشيخ محمد حسن النائيني دراسة في حياته العلمية والسياسية، ضمن الدين والسياسة نظريات الحكم في الفكر السياسي الإسلامي ص٢٣١

(٤) انظر محمد الحسيني: الشيخ النائيني فكر سياسي مبكر، ضمن الدين والسياسة نظريات الحكم في الفكر السياسي الإسلامي ص٢٥١، ٢٦٠، وماجد الغرباوي: الشيخ محمد حسين النائيني: منظر الحركة الدستورية ص١٦٣، ١٦٤، وأحمد الكاتب: تطور الفكر السياسي الشيعي ص٤١١.

النيابة العامة لهم في جميع المناصب، إذ إن الشارع المقدس لا يرضىٰ باختلال النظام وذهاب بيضة الإسلام. ومن جهة أخرىٰ نجد أن اهتمام الشارع بحفظ البلدان الإسلامية وتنظيمها أكثر من اهتمامه بسائر الأمور الحسبية؛ ومن هنا يثبت لدينا بما لا شك فيه نيابة الفقهاء والنواب العموميين في عصر الغيبة في ما يتعلق بإقامة الوظائف المذكورة»[1].

وهكذا يتضح أن النائيني في كتابه تنبيه الأمة، والذي انتهىٰ منه عام ١٩٠٧م إبان السجال الفقهي السياسي المتصاعد بين فريقي المشروطة والمستبدة، لا يصدر -كما يذكر بعض الدارسين الشيعة- في رأيه عن «عقيدة غيبوبة محضة -رغم تعثره بها أحيانا- تلزمه بالتمسك بالانتظار ونفي الدولة في غيبة الإمام المهدي، كما لا يصدر عن عقيدة النيابية المحضة -رغم توسله بها أحيانًا- تلزمه بالتأسيس لحكومة الفقيه، وإنما يصدر عن مزيج من هذا وذاك في تعبير عن وعي عصري عقلاني للسلطة.»[2].

كذلك تؤكد المؤلفات الأخرىٰ للنائيني أنه ليس من المعممين لولاية الفقيه[3]، ففي تقريراته علىٰ كتاب المكاسب والبيع نلحظ عدم القطع بتعميم ولاية الفقيه علىٰ الوجه الذي ذكره الخميني، بل جعلها محل خلاف في السعة والضيق بين الشيعة أنفسهم، كما نبه إلىٰ أن كثيرا من أدلة الموسعين لها لا تسلم لهم، وأقوىٰ دليل يمكن أن يحتج به هو مقبولة ابن حنظلة[4]

---

(١) النائيني: تنبيه الأمة وتنزيه الملة ص١٣٧، ١٣٨.

(٢) د. فؤاد إبراهيم: الفقيه والدولة الفكر السياسي الشيعي ص٣٥٥.

(٣) المصدر السابق ص٣٦١.

(٤) وتعتبر هذه الرواية أقوىٰ حجج القائلين بولاية الفقيه، والمقصود بها ما رواه الكليني في الكافي ١/ ١١٥ عن عمر بن حنظلة قال: سألت أبا عبد الله ﷺ عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحاكما إلىٰ السلطان وإلىٰ القضاة أيحل ذلك؟ قال: من تحاكم إليهم في حق أو باطل فإنما تحاكم إلىٰ الطاغوت، وما يحكم له فإنما يأخذ سحتا، وإن كان حقا ثابتا له، لأنه أخذه بحكم الطاغوت، وقد أمر الله أن يكفر به قال الله تعالىٰ: ﴿يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوٓاْ إِلَى ٱلطَّٰغُوتِ وَقَدۡ أُمِرُوٓاْ أَن يَكۡفُرُواْ بِهِۦ﴾ قلت: فكيف يصنعان؟ قال: ينظران إلىٰ من كان منكم ممن قد روىٰ =

الشهيرة[1]، وفي كتابه منية الطالب قرر أنه «لا إشكال في ثبوت منصب القضاء والإفتاء للفقيه في عصر الغيبة، وهكذا ما يكون من توابع القضاء: كأخذ المدعىٰ به من المحكوم عليه، وحبس الغريم المماطل، والتصرف في بعض الأمور الحسبية: كحفظ مال الغائب والصغير ونحو ذلك. وإنما الإشكال في ثبوت الولاية العامة، وأظهر مصاديقها: سد الثغور ونظم البلاد والجهاد والدفاع، وهنا مصاديق مشكوكة في أنها من منصب القاضي أو الوالي، كإجراء الحدود، وأخذ الزكاة، وإقامة الجمعة، ولإثبات دخولها في أي احد من المنصبين محل آخر»[2] ثم شكك النائيني في مدىٰ حجية الأدلة التي اعتمد عليها الموسعون، مرجحا أنها لا تدل علىٰ المدعىٰ[3].

وإذا كانت تلك آراء شيوخ الأصفهاني، فإن نصوصه هو نفسه عن ولاية الفقيه ليست واضحة تمام الوضوح، ومع ما هو معروف من سيطرة نظام ولاية الفقيه علىٰ الأوضاع الحالية في إيران وفرض نفوذه علىٰ الحوزات بها ومنها حوزة خراسان[4]، فليس من المستغرب أن تخرج دراسات تصور الأصفهاني وغيره،

= حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكما، فإني قد جعلته عليكم حاكما، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبله منه فإنما استخف بحكم الله وعلينا رد، والراد علينا الراد علىٰ الله، وهو علىٰ حد الشرك بالله»، وانظر دراسة لها من أحد المؤيدين لولاية الفقيه وهو محمد الحسيني الطهراني في كتابه: ولاية الفقيه في حكومة الإسلام ١/ ١٨٢.

(١) انظر كتاب المكاسب والبيع، تقرير بحث النائيني للآملي ٢/ ٣٣٣.

(٢) منية الطالب، تقرير بحث النائيني للخوانساري، ٢/ ٢٣٢، ٢٣٣.

(٣) المصدر السابق ٢/ ٢٣٣.

(٤) من الملاحظ أنه بعد انتصار ثورة الخميني، جرت محاولات حثيثة للسيطرة علىٰ مقاليد الأمور بحوزة مشهد وغيرها من الحوزات، ومن ذلك إنشاء مركز إدارة الحوزة في خراسان، والذي أصدر الخميني أمرًا بتعيين عباس واعظ طبسي -الذي عرف بنشاطه السياسي والثوري ومعارضته لنظام الشاه من قبل- رئيسًا للحوزة العلمية في خراسان عامة ومشهد خاصة. فقام بتشكيل لجنة تعني بالتحقيق ورصد حالة الحوزة العلمية، وذلك عام ١٩٨٣م، ثم تحولت في السنين الأخيرة إلىٰ مركز إدارة الحوزة العلمية في خراسان، وبصلاحيات كبيرة وأقسام متعددة لتنظيم الأمور الدراسية والمعاشية لطلاب الحوزة ومدرسيها. انظر ويكي شيعة مادة حوزة مشهد العلمية.

كما لو كانوا من المدافعين بقوة عن ولاية الفقيه، والمتبنين لها علىٰ نفس الصورة التي انتهت إليه حاليا[1].

وهناك من الدارسين الشيعة من رأىٰ أن الأصفهاني «كان يؤمن بولاية الفقيه بمعناها الواسع[2]، إلا أنه مثل الكثير من العلماء في مشهد لم يسجل حضورًا علىٰ الساحة السياسية، ولم يترك أي مؤلف مستقل في هذا الموضوع، لا نفيًا ولا إثباتًا، وقد نقل عن بعض تلاميذه أنه في هذا المجال كان يتبنىٰ نفس رأي الشيخ عبد الكريم الحائري، ويؤيد طريقته ونهجه، ونحن نعلم أن كلتا هاتين الشخصيتين قد درستا في حوزة النجف، وقد اقترنت هجرة الميرزا الأصفهاني إلىٰ مشهد عام (١٣٤٠هـ) بهجرة الشيخ الحائري من أراك إلىٰ قم، وتأسيس الحوزة العلمية فيها. ويحتمل أن فضاء حوزة النجف بعد إخفاق المشروطة قد ترك تأثيرًا متساويًا علىٰ ذهنية هاتين الشخصيتين»[3].

وإذا تركنا الأصفهاني وانتقلنا لتلامذته، فسوف نجد أنه كان لنفر منهم نشاط علىٰ الساحة السياسية والاجتماعية، ومن أكثرهم بروزا في هذا الباب:

---

(١) وقد ذكر موقع الحوزة العلمية في خراسان (http://arhozehkh.com) أنه نوقشت رسالة علمية للطالب روح الله عربشاهي بعنوان «دراسة ولاية الفقيه من وجهة نظر آية الله ميرزا مهدي أصفهاني «وقد انتهىٰ فيها إلىٰ أن الأصفهاني يرىٰ أن ولاية الأئمة من أكبر أركان الدين، وكل شخص يصل إلىٰ الحكم دون إذن منهم يكون قد غصب حقهم. وفي حال وجود الشرائط، فإن قيام الفقهاء ضد حاكم الجور لازم، وبما أن تطبيق بعض الأحكام مرتبط بولاية الفقيه، وحتىٰ تشكيل الحكومة الإسلامية، فإن البحث عن مشروعية وأسس ولاية الفقيه، وحدود وصلاحيات وشروط الولي الفقيه أمر لازم لا مفر منه. ونظرا إلىٰ أنني لم أستطع الوقوف علىٰ الرسالة المذكورة فتبقىٰ عهدة هذا الكلام علىٰ الموقع المشار إليه.

(٢) وقد أشار محمد تقي سبحاني إلىٰ أن الأصفهاني «طرح هذا البحث في قسم الاجتهاد والتقليد من تقريرات دروس أصوله غير المطبوعة، وطبعًا فإنه قد وضع للفقيه في هذا الفرض شروطًا في غاية الصعوبة» مجلة نصوص معاصرة العدد ٢٠، ص٢٢٨.

(٣) محمد تقي سبحاني: مدخل إلىٰ الفكر الاجتماعي الديني المعاصر في إيران، مجلة نصوص معاصرة، العدد ٢٠، ص٢٢٣.

هاشم القزويني، ومجتبىٰ القزويني، وجواد الطهراني، ومحمود الحلبي. «وقد التحق الكثير من تلاميذ هذه المجموعة، من قبيل: محمد رضا الحكيمي، بالحركة السياسية للمؤسسة الدينية في مشهد، ومنهم من مال إلىٰ تيار المتشرعة. وبسبب الإخفاق السياسي الذي تعرّضت له المؤسسة الدينية في حركة تأميم النفط، وبعد ذلك فيما يتعلق بالخامس عشر من خرداد، آثر بعض الناشطين السياسيين في مشهد، كما هو الحال بالنسبة إلىٰ المحافظات الإيرانية الأخرىٰ اعتزال السياسة بالتدريج، وجعلوا النشاط الثقافي علىٰ سلم أولوياتهم. ومن هؤلاء الشخصيات: الشيخ محمود الحلبي»[١].

وفيما يخص محمود الحلبي وجماعته الحجتية، فإن لهم موقفا متشددا تجاه مسألة انتظار المهدي والتي تمثل محور دعوتهم وحركتهم، وقد أنشئت تلك الجماعة في الأصل للدفاع عن مذهب التشيع، والعقيدة المهدوية، والإعداد لاستقبال الإمام الغائب، ومواجهة تحديات مثل البهائية.

ومما يلزم عن أصول الحجتية: حرمة قيام أية حكومة قبل خروج الإمام الغائب، وعدم القيام بتحرك سياسي أو عمل سياسي ضد الأنظمة الجائرة قبل ظهور المهدي والاقتصار علىٰ الفعاليات والأنشطة الثقافية والتربوية، وكل هذا مما يتعارض بوضوح مع فكرة ولاية الفقيه.

لكن مع ذلك فثمة حالة من الغموض تشوب علاقة الحجتية بولاية الفقيه، فبينما يذكر بعض أعضائها أن الحجتية في ملحق ميثاقها بعد الثورة الإيرانية تعترف بالولي الفقيه، إلا أن الخميني اعتبرهم خطرًا علىٰ وجوده، ووجه أوامر بوقف نشاط الجماعة، وقد مرت الحجتية في علاقتها مع نظام ولاية الفقيه في إيران بمراحل عدة، ما بين ملاحقة أو احتواء وتوظيف، واضطر الحلبي لإعلان تأييده لثورة الخميني، وحل تنظيمه الذي مر بعدة انقسامات بعد وفاته[٢].

---

(١) المصدر السابق ص٢٢٤.

(٢) انظر جودت القزويني: المرجعية الدينية العليا ص٣٢٨، و محمد تقي سبحاني: مدخل إلىٰ الفكر =

وثمة أمور عدة أسهمت في تأجيج الخلاف بين جماعة الحجتية، وبين الخميني ونظامه، ومن أهمها[1]:-

١- بدأت شعارات الحجتية تغاير الشعارات التىٰ طرحتها الثورة الإيرانية، لا سيما في فترة حرب إيران مع العراق، حيث كانت توجهات الحجتية تؤكد علىٰ حفظ الامكانات والقوىٰ حتىٰ ظهور الإمام الغائب، وصدور أمره بالجهاد منه شخصيا، في حين أن توجهات الثورة الإسلامية كانت تركز علىٰ دور الخميني باعتباره القائد العام لجميع القوىٰ في البلاد، وكان الحجتية يطلقون لقب الإمام علىٰ الإمام الغائب فقط ويلقبون الخميني بنائب الإمام؛ لأن لفظ الإمام لا ينطبق إلا علىٰ المعصوم، وكانت الثورة الإيرانية قد طرحت شعارًا مقابل هذه الفكرة يقول: لا يمكن أن تكون محبًا للمهدي، إذا لم تكن محبًا للخميني.

- كان الحلبي معاديًا للفلسفة والفلاسفة، ويعتقد أن جوهر الأديان الإلهية يناقض الفكر اليوناني، ويدعو للالتزام بأفكار الفقهاء، ورواة الأخبار من المحدثين، في حين أن الخميني كان علىٰ النقيض من ذلك تمامًا.

٣- اتخذت الحجتية من الخوئي الذي كان مقيمًا في النجف مرجعًا أعلىٰ للشيعة مقابل قيادة الخميني، باعتبار توجهاته هي توجهات دينية محضة بعيدة عن التدخل بالشؤون السياسية، كما تبت الكتابات العقائدية التي طرحها السيد مرتضىٰ العسكري في مؤلفاته باعتبارها مؤلفات مذهبية بالصميم من جهة، ولصلته الشخصية بالشيخ محمود الحلبي من جهة أخرىٰ.

أما الموقف الأكثر وضوحا من ولاية الفقيه لدىٰ رجال التفكيكية، فهو الذي برز علىٰ يد محمد رضا حكيمي، والذي ظهر لنا فيما مضىٰ دوره الساسي

= الاجتماعي الديني المعاصر في إيران، مجلة نصوص معاصرة العدد ٢٠، ص٢٢٤، ٢٢٥، ومحمد الصياد: فقه الانتظار ص١٩٥، وعادل السالمي: الجماعة الحجتية في إيران وولاية الفقيه، جريدة الشرق الأوسط، فبراير ٢٠١٦م.

(١) انظر جودت القزويني: المرجعية الدينية العليا ص٣٢٩.

في التنظير لهذه المدرسة من جهة، وفي تطوير بعض آرائها وتقديم صياغة جديدة لها من جهة أخرىٰ، ورغم أنه كان يواصل طريق مؤسسي مدرسة التفكيك، ويعلن أن أفكاره مطابقة لأفكارهم، إلا أنه أحدث درجة من التغيير في مبادئهم وأساسياتهم، ومن ذلك البعد الاجتماعي والسياسي لمدرسة التفكيك[1].

فهذا العنصر الاجتماعي والسياسي الذي لم نجد له حضورا قويا في كتابات مؤسس التفكيكية الميرزا الأصفهاني وأقرانه الآخرين غدا مع حكيمي «العنصر المحوري الرئيس، إنه يؤكد دومًا علىٰ أهمية البعد السياسي والاجتماعي والاقتصادي والتربوي للمدرسة التفكيكية، ويقول: حيث كانت المدرسة التفكيكية قائمة علىٰ الأصول المفتاحية، والأسس الرئيسية للتعاليم القرآنية وتعاليم الأوصياء، لهذا فهي تطرح موضوعات هامّة وحياتية، سياسية، ومجتمعية، واقتصادية، وتربوية، وهي موضوعات لا يمكن من دونها تحقيق المجتمع القرآني البنّاء، ولعل هذا البعد الاجتماعي في المدرسة هو ما شد الآخرين نحوها واجتذبهم»[2].

والمطالع لآراء حكيمي يجد أنه مؤيد لفكرة ولاية الفقيه -علىٰ المستوىٰ النظري- وإن كان لديه بعض التحفظات والانتقادات علىٰ الجانب التطبيقي، وغالبا ما تظهر تلك الانتقادات في صورة متحفظة وحذرة، وهذا أمر مفهوم مع سلوك النظام الإيراني مع مخالفيه، وعدم تسامحه بالمرة مع قضية محورية مثل ولاية الفقيه تمثل أساس مشروعية النظام بالكامل.

ومن أوضح آرائه في هذا الصدد -والتي يتبنىٰ فيها القول بولاية الفقيه- ما ذكره من أنه «في عصر الغيبة الكبرىٰ، والنيابة العامة، وعبر العصور، يقف علىٰ رأس المجتمع الإسلامي فقيه جامع لشرائط الفتوىٰ والقيادة، وترجع الأمة له قائدا لها، ويكون صاحب (الولاية التشريعية بالنيابة عن الإمام، وفي ضوء هذا

---

(١) حسن إسلامي: المدرسة التفكيكية، قراءة نقدية في البناءات النظرية ص١٣٢.

(٢) المصدر السابق ص١٣٤، ١٣٥.

الأصل التشريعي تكون مشروعية الحكم وقانونية مصوبات الدولة ولوائحها، وإسلامية العلاقات السياسية والاجتماعية، وشرعية حركة الحياة العامة منوطة بتصويب نائب الإمام»[1].

ومنصب الإمامة في رأي حكيمي ينتقل من الأنبياء إلىٰ الأوصياء، ثم إلىٰ العلماء «العاملين لا كل أحد من الفقهاء ومؤلفي الرسائل العملية، بل الىٰ الرباني الأوحد في كل عصر، وهذا هو المفهوم الذي قد يعبر عنه بولاية الفقيه، فالولاية الثابتة للنبي والائمة، بعد ولاية الله . . . تشمل الحكومة الظاهرة أيضًا، بل لا يمكن أن لا تشملها - وهي لا تنفك عن الولاية الكلية المطلقة، ففي النظم الإسلامية لا يصح أن يترأس أحد إلا النبي أو نائب النبي وهو الوصي، أو نائب الوصي وهو الرباني الأوحد في كل عصر»[2].

ووجود هذا الولي الفقيه -في رأيه- ضرورة لا غنىٰ عنها، بل يصل به الأمر إلىٰ القول بأنه «لا ملاذ للامة الا العالم العادل النابه الحكيم السياسي الزاهد المدبر الشجاع الزعيم القائد، وعلىٰ هذا الزعيم أن يقوم بدوره في انشاء القدرة الدينية والحكومة الاسلامية. والتمهيد لذلك بتوعية المجتمع، وإيقاظ الافكار، وتقوية القلوب وارسال الدعاة والخطباء، ثم يقوم بواجبه الموروث من الأنبياء من إقامة الأمت والعوج، وإحياء معالم الدين، ونشر حقائق القرآن وتطبيق أحكام الاسلام»[3].

ويغلو حكيمي في منزلة ولاية الفقيه، حتىٰ إنه يجعل رد حكمه بمثابة رد حكم الرسول ﷺ، مستخدما تبريرا مشابها لما وجدناه عند القائلين بولاية الفقيه، ويتلخص في أن منصب النيابة العامة تم تفويضه من قبل الأئمة، وخصوصا الإمام الغائب المهدي «إلىٰ العالم الواجد للشرائط، وعلىٰ هذا الأساس فالتمرد علىٰ أمر

---

(١) الإمام المهدي في كتب الأمم السابقة وعند المسلمين ص٤٥.

(٢) محمد رضا حكيمي: الحياة ٢/ ٤٥٤.

(٣) المصدر السابق ٢/ ٣٩١.

مثل هذا القائد الرسالي ونقض الحكم الصادر منه نقض لحكم الإمام وبالتالي، فهو نقض لحكم الرسول ورد علىٰ الله وأحكامه، والموقف واضح بالنسبة لهذه الحالة، وهذا المفهوم من صلب رسالتنا وديننا ومتن أحاديث أئمتنا»[١].

وحينما عرض حكيمي لقضية انتظار المهدي من جوانبها المختلفة، وحاول التأصيل لها، ودفع الإشكالات عنها، فقد حرص علىٰ دفع التلازم بين الانتظار والسلبية أو التواكل، وحاول إضفاء أبعاد نضالية للانتظار، واعتباره بمثابة تمهيد وتهيئة للظروف قبل ظهور المهدي[٢]، وهي نفس الفكرة التي كررها القائلون بولاية الفقيه.

ومن الشواهد الأخرىٰ المهمة علىٰ موقف حكيمي من ولاية الفقيه، نظرته إلىٰ الخميني وكتابه الشهير الحكومة الإسلامية، فمع أن الخميني صاحب اتجاه فلسفي عرفاني أصولي، وهو اتجاه يختلف بوضوح مع المدرسة التفكيكية في قضايا منهجية أساسية، إلا أن حكيمي يمدحه مدحا كبيرا، ويصفه بالإمام قائد المسلمين المجاهد[٣].

كذلك أهدىٰ حكيمي كتاب الحياة إلىٰ الخميني، وقد نفىٰ أن يكون ذلك لأغراض أو مقاصد شخصية، فقال «لم نعمد إلىٰ أي ذكر أو إهداء لدوافع انحيازية، أو لمقاصد وأغراض أخرىٰ، بل للأمل الإنساني والإسلامي الذي مازال يختلج في صدورنا؛ وهو أن يتجسد القسط القرآني والعدالة الإسلامية -بشجب الداهيتين: التكاثر والفقر وآثارهما السّاحقة- فتشق الطريق إلىٰ إسعاد الشعب الإيراني المجاهد، وإعزاز أمم القبلة، وتخليص الجماهير المستضعفة»[٤].

---

(١) محمد رضا حكيمي: الإمام المهدي في كتب الأمم السابقة وعند المسلمين ص٤٥.

(٢) المصدر السابق ص٢٥٥.

(٣) حكيمي: الحياة ٢/ ٣٧٧.

(٤) المصدر السابق الجزء الأول صفحة الإهداء.

ويمدح حكيمي كتاب الحكومة الإسلامية للخميني، واصفا إياه بأنه «كتاب هام، قلما ألف مثله فيما كتبه الفقهاء نظرًا الىٰ أجوائه الحية، وارشاداته المنبهة. وتعاليمه الموقظة، وتوعيته السياسية. واتجاهاته الصامدة . . . . وهذا الكتاب يجب ان يتدارس في حوزات المسلمين العلمية، بل وفي المجالس العامة والمساجد والتكايا، ويجب أن توضح مفاهيمه لكل فرد من افراد الامة»[1].

ومن الملاحظ أن حكيمي في كلامه عن ولاية الفقيه يكثر من الاحترازات والقيود، ولا يخلو كلامه من التوجس، وكثرة الاحترازات، ونغمة النقد لتصدر غير الأكفاء، والاقتصار علىٰ العموميات، دون إنزال ذلك علىٰ واقع أو أسماء بعينها.

ويبدو أن هاجس الاستبداد بالرأي، وغياب الشورىٰ، وتولية غير الأكفاء كان ملحا عليه، ولذا نجده يؤكد علىٰ ضرورة الاستشارة للزعيم الديني لأنه «من البعيد جدا أن يستوعب فرد واحد جميع أبعاد الإسلام، ويعي قضايا البشرية المعاصرة، والمسائل الاقتصادية الحديثة، لأجل ذلك فالأنسب والاصلح، بل الواجب اللازم - أن يكون للزعيم الديني لجان أخصائية في المسائل المذكورة، وأن يشاورها هو في كل ورد وصدر بصورة جدية، حتىٰ لا ينتهي الأمر الىٰ فشل الزعامة، ووهن الحق، وتخلف الأمة، وخسران المسلمين، ونجاح أعداء الدين»[2] ولما كانت الزعامة في هذا العصر ليست أمرا بسيطًا فمن «الواجب المحتوم علىٰ حوزة الزعامة الدينية أن تكون معتمدة في كل أمر وموضوع علىٰ لِجان استشارية، ومستندة إليها ومتقوية بها، ومن الواجب أن تكون تلك اللجان مضافًا الىٰ اختصاصاتها وخبراتها الموضوعية متصفة بصفات تؤهلها لذلك الأمر الخطير، الذي يمت الىٰ حياة المسلمين وكيانهم العالمي»[3].

---

(١) المصدر السابق ٢/ ٣٩٢.

(٢) المصدر السابق ٢/ ٣٩٧.

(٣) المصدر السابق ٢/ ٣٩٩.

ورغم إشادة حكيمي بكتاب الحكومة الإسلامية للخميني، واعتقاده بأهميته الفائقة فإنه يرىٰ أن تطبيق ما فيه من آراء لم يتحقق علىٰ أرض الواقع فيقول «من المؤسف عميقا أن المواضيع المطروحة في هذا الكتاب لم تجد طريقا إلىٰ التجسيد»[1] ويبدو من الواضح وجود حالة من الحذر والخوف المسيطرة عليه، والتي جعلته يتحرك في ميدان العموميات دون إنزال ذلك علىٰ الواقع المعين، والذي قد يسبب له إشكالات عدة، ومن ثم قال «ربما يناقشنا القارئ عند ذكر هذه المواصفات بالتحيز، أو الإلماح إلىٰ التعيين المصداقي لها، مع أن هذا أمر خارج عن خطة المؤلفين، فإن علىٰ أي مؤلف أن يكتب ما يفهمه عن موضوعه بروح الملاحظة والموضوعية والأمانة والصدق والرائد لا يكذب، ونحن لا نروم أن نخرج من هذه الخطة، بل نطرح ما نفهمه عن المواصفات التي يجب أن تكون فيمن يقوم بأمر المجتمع الاسلامي كخليفة للأوصياء، وأما تعيين المصداق فهو أمر لا سبيل إليه إلا في ظروف الواقع والتجارب»[2].

ومن المناورات الأخرىٰ التي لجأ إليها حكيمي أن ينتقد التطبيقات العملية لا أصل مبدأ ولاية الفقيه، ومن ثم وجدناه يذكر أن التجارب الفعلية لمبدأ ولاية الفقيه كشفت عن مسائل وإشكالات مهمة، تتعلق بأشخاص الفقهاء الذين يتولون مقاليد الأمور «وما يتبنونه من منهج في الفحص والتمييز والتطبيق، وما يؤول إلىٰ وعي الزمن والعصرية، والوقوف علىٰ الثقافات، والنجوع بالواقعية، والاهتمام بالاستشارة، والاحتراز عن التفرد بالرأي والتحميس، وخصوصًا في القضايا الأخصائية والمعقدة، وهي كثيرة»[3].

وهكذا يمكن القول بأن تناول التفكيكيين لقضية ولاية الفقيه لم يكن واضحا وحاسما، مثل تناولهم لأصول مدرستهم الأخرىٰ، ولعل خوفهم من بطش نظام الخميني، وعدم سماحه بأية مساحة للمعارضة كان له قسط كبير في ذلك.

---

(١) المصدر السابق ٢/٣٩٢.

(٢) المصدر السابق ٢/٣٨٦.

(٣) المصدر السابق ٢/٤٠٢.

ومن الأسباب الأخرىٰ غلبة الاهتمامات الفكرية علىٰ رجال هذه المدرسة، وعدم انخراطهم العميق في الشأن السياسي، وهو تقليد سنه مؤسس التفكيكية الأصفهاني، وسار عليه الكثير من أتباع مدرسته سوىٰ استثناءات قليلة.



قائمة بأهم المصادر والمراجع

آقا بزرك الطهراني

- الذريعة إلىٰ تصانيف الشيعة، دار الأضواء، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

إبراهيم حسين سرور

مدرسة العرفاء، دار الكاتب العربي، بيروت، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.

د أحمد سعد حمدان

- التشيع نشأته ومراحل تكوينه، دار الدراسات العليا، مكة المكرمة، الطبعة الأولىٰ، ١٤٣٣هـ-٢٠١٢م.

أحمد قوشتي عبد الرحيم

- مبدأ التقية بين أهل السنة والشيعة الإمامية، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، الطبعة الأولىٰ، ١٤٣٥هـ-٢٠١٤م.

- الموقف من المخالف بين الخوارج والشيعة الاثني عشرية، مركز تكوين للدراسات والأبحاث، الطبعة الأولىٰ، ١٤٣٧هـ-٢٠١٦م.

- الصراع بين الأخباريين والأصوليين داخل المذهب الشيعي الاثني عشري، مركز تكوين للدراسات والأبحاث، الطبعة الأولىٰ، ١٤٣٦هـ-٢٠١٥م.

أحمد الكاتب

- تطور الفكر السياسي الشيعي من الشورىٰ إلىٰ ولاية الفقيه، دار الجديد، بيروت، الطبعة الأولىٰ، ١٩٩٨م.

- الإمام المهدي، حقيقة تاريخية أم فرضية فلسفية، الدار العربية للعلوم، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م.

- المرجعية الدينية الشيعية وآفاق التطور الشيرازي نموذجا، الطبعة الثانية، ٢٠٠٧م.

د أحمد محمود صبحي

- نظرية الإمامة لدىٰ الشيعة الاثني عشرية، دار النهضة العربية، ١٤١١هـ-١٩٩١م.

د أنفال يحي إمام

- الولاية التكوينية عند الشيعة الإمامية دراسة نقدية، رسالة دكتوراه بجامعة أم القرىٰ، ١٤٤٠هـ-٢٠١٩م.

دإيمان بنت صالح العلواني

- مصادر التلقي وأصول الاستدلال العقدية عند الإمامية الإثني عشرية، دار التدمرية، ١٤٢٩هـ.

- الأدلة العقلية علىٰ الإمامة عند الشيعة الإثني عشرية، مركز العصر للدراسات، ٢٠١٧م.

بدر الإبراهيم، ومحمد الصادق

- الحراك الشيعي في السعودية، تسييس المذهب ومذهبة السياسة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٣م.

البروجردي

- جامع أحاديث الشيعة، المطبعة العلمية، قم، ١٣٩٩هـ.

جعفر سيدان

- دروس عقائدية، السنخية أم الاتحاد، والعينية أم التباين، تعريب ماجد الكاظمي، مشهد، ١٣٩٠ش.

- طريقتنا في المحاورات العلمية، ترجمة عبد الحليم الحلي، دار الولاية للنشر، ١٤٣٥هـ.

- خراسان ومدرسة المعارف الإلهية، حوار مع جعفر سيدان، علي ملكي الميانجي، ترجمة حسين المدرسي، دار الولاية للنشر، قم، الطبعة الاولى، ١٤٣٥هـ.

جعفر كريمي

- ضرورة ولاية الفقيه في عصر الغيبة، ترجمة عباس نور الدين، دار الولاء، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٨م-١٤٢٩هـ.

جودت القزويني

- المرجعية الدينية العليا عند الشيعة الإمامية، دار الرافدين، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ-٢٠١٥م.

الحر العاملي

- وسائل الشيعة، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، مهر، قم، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ.

- الفصول المهمة في أصول الأئمة، تحقيق وإشراف: محمد بن محمد الحسين القائيني، قم، الطبعة الأولىٰ، ١٤١٨هـ.

- الاثنا عشرية في الرد علىٰ الصوفية، دار الكتب العلمية، قم.

حسن إسلامي

- المدرسة التفكيكية، عرض ودراسة، ضمن قراءات معاصرة في النص القرآني، مجموعة مؤلفين، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولىٰ، ٢٠٠٨م.

- المدرسة التفكيكية، قراءة نقديّة في البناءات النظرية ضمن المدرسة التفكيكية وجدل المعرفة الدينية، مجموعة مؤلفين، إعداد وتقديم حيدر حب الله، مؤسسة الانتشار العربي، الطبعة الأولىٰ، ٢٠١٥م.

حسن الأمين

- مستدركات أعيان الشيعة، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٤٠٨هـ-١٩٨٧م.

د حسين المدرسي

- تطور المباني الفكرية للتشيع في القرون الثلاثة الأولىٰ، دار الهادي، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢٣هـ.

حسين مفيد:

- الاتجاه الأصولي عند الأصفهاني، ضمن ميرزا مهدي الأصفهاني رائد التفكيك في المعرفة الدينية، ترجمة عباس جواد، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولىٰ، ٢٠١٤م.

الحلي

- منتهىٰ المطلب، مجمع البحوث الإسلامية - إيران - مشهد، الطبعة الأولىٰ، ١٤١٢هـ.

- كتاب الألفين، مكتبة الألفين، الكويت، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.

- معارج الأصول، تحقيق محمد حسين الرضوي، مؤسسة آل البيت عليهم السلام للطباعة والنشر، قم، إيران، الطبعة الأولىٰ، ١٤٠٣هـ.

حيدر الآملي

- جامع الأسرار ومنبع الأنوار، شركت انتشارات علمىٰ وفرهنىٰ، ١٣٦٨هـ.

د. حيدر حب الله

- المدرسة التفكيكية وجدل المعرفة الدينية، مجموعة مؤلفين، إعداد وتقديم حيدر حب الله، مؤسسة الانتشار العربي، الطبعة الأولىٰ، ٢٠١٥م.

- نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي، التكون والصيرورة، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، الطبعة الأولىٰ، ٢٠٠٦م.

- مسألة المنهج في الفكر الديني، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، الطبعة الأولىٰ، ٢٠٠٧م.

حيدر الوكيل

- علم الكلام الشيعي أدواره ومناهجه وسبل الارتقاء به، باقيات للطباعة والنشر، قم، الطبعة الأولىٰ، ١٤٣٥هـ.

خالد التويجري

- ولاية الفقيه وتطورها، مجلة البيان، ١٤٣١هـ.

د خنجر حمية

- العرفان الشيعي دراسة في الحياة الروحية والفكرية لحيدر الآملي، دار الهادي، بيروت، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.

الخوئي

- معجم رجال الحديث، الطبعة الخامسة، ١٤١٣هـ-١٩٩٢م.

الخميني

- تحرير الوسيلة، مطبعة الآداب، النجف، الطبعة الثانية، ١٣٩٠هـ.

- تهذيب الأصول، تقرير بحث السيد الخميني، للسبحاني، الطبعة الثالثة.

- كشف الأسرار، ترجمه عن الفارسية د. محمد البنداري، دار عمار للنشر والتوزيع، الأردن، الطبعة الأولىٰ، ١٤٠٨هـ-١٩٨٧م.

- الحكومة الإسلامية، بدون تاريخ.

- المظاهر الرحمانية، مؤسسة تنظيم ونشر تراث الخميني، طهران، الطبعة الأولىٰ، ١٩٩٥م.

- الآداب المعنوية للصلاة، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.

د رشدي عليان

- دليل العقل عند الشيعة الإمامية، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، الطبعة الأولىٰ، بيروت، ٢٠٠٨م.

روبرت غليف

- الاستمرارية والإبداع في الفكر الشيعي العلاقة بين الأخبارية والمدرسة التفكيكية، مجلة البصائر، العدد ٤٩، ٢٠١١م.

زكريا داود

- المدرسة التفكيكية والتأصيل للعقل الشيعي، مجلة البصائر العدد ٣٥، السنة السادسة عشرة، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.

د زيد الحمام

- العلاقة بين الصوفية والإمامية، مجلة البيان، الطبعة الأولىٰ، ١٤٣٢هـ.

د ستار الأعرجي

- مناهج المتكلمين في فهم النص القرآني، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، الطبعة الأولىٰ، ٢٠١٧م-١٤٣٨هـ.

الشاهرودي

- مستدرك سفينة البحار، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، ١٤١٨هـ.

- الولاية التكوينية للنبي والأئمة، ترجمة وتحقيق محمد جعفر المدرسي، شركة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان.

- تاريخ الفلسفة والتصوف، ترجمة جواد السيد الكربلائي، منشورات الولاية، الطبعة الأولىٰ، ١٤٣٣هـ-٢٠١٢م.

الشريف المرتضىٰ

- الشافي في الإمامة، مؤسسة إسماعيليان، قم، الطبعة الثانية، ١٤١٠هـ.

صدر الدين الشيرازي

- الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث العربي- بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة، ١٩٨١م.

الصدوق

- الاعتقادات في دين الإمامية، تحقيق عصام عبد السيد، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م.

- علل الشرائع، تحقيق وتقديم السيد محمد صادق بحر العلوم، منشورات المكتبة الحيدرية ومطبعتها، النجف، ١٣٨٥هـ-١٩٦٦م.

- من لا يحضره الفقيه، تحقيق وتصحيح وتعليق علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

- التوحيد تحقيق تصحيح، وتعليق السيد هاشم الحسيني الطهراني منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم.

صلاح جواد شبر

- ثيولوجيا التشيع السياسي، الطبعة الأولى، لبنان - كندا، ٢٠١٧م.

الطوسي

- الاستبصار، تحقيق وتعليق السيد حسن الموسوي الخرسان، دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة الرابعة، ١٣٦٣ش.

- تهذيب الأحكام، تحقيق وتعليق السيد حسن الموسوي الخرسان، دار الكتب الإسلامية - طهران، الطبعة، الثالثة، ١٣٦٤ش.

د. عادل الغامدي

- الشيرازية الإمامية عرضا ونقدا، المركز العربي للدراسات الإنسانية، الطبعة الأولى ١٤٤٠هـ-٢٠١٩م.

عادل كاظم

- دراسة الفلسفة حكمها وضوابطها، الطبعة الأولى، ١٤٣٣هـ-٢٠١٢م.

عامر الوائلي

- جدلية العلاقة بين التصوف والعرفان لمجموعة من الدارسين، تحرير د. عامر الوائلي، تموز للطباعة والنشر، دمشق، الطبعة الأولىٰ، ٢٠١٤م.

عباس العبيري

- الوحيد البهبهاني رجل العقل، مؤسسة أنصاريان، قم، بدون تاريخ.

عباس نور الدين

- ولاية الفقيه في العصر الحديث، بيت الكاتب للنشر والطباعة والتوزيع، الطبعة الأولىٰ، بيروت ٢٠٠٩م.

عباس بن نخي

- مواصفات المرجع الديني من الفقه إلىٰ الفكر، الطبعة الأولىٰ، ١٤٣٥هـ-٢٠١٤م.

د. عبدالله الدعجاني

- عقلنة الأسطورة، قراءة نقدية للتناقض المنهجي في أصول عقيدة الشيعة الاثنىٰ عشرية، مركز تكوين، الطبعة الأولىٰ ١٤٣٥هـ-٢٠١٤م.

د. عبد الله الفيفي

- التشيع الفلسفي عند الشيعة الاثني عشرية، دار طيبة الخضراء، الطبعة الأولىٰ، ١٤٣٩هـ-٢٠١٨م.

- تبني النظام الإيراني للفلسفة وأثرها علىٰ شرعية ولاية الفقيه، دار طيبة الخضراء، الطبعة الأولىٰ، ١٤٤٢هـ.

عبد الله المامقاني

- تنقيح المقال في علم الرجال، موسسة آل البيت لإحياء التراث، قم، الطبعة الأولىٰ.

عبد الجبار الرفاعي

- تطور الدرس الفلسفي في الحوزة العلمية، مؤسسة الأعراف للنشر، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.

- الدين والظمأ الانطولوجي، دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان، الطبعة الأولىٰ، ٢٠١٦م.

عبد الكريم القزويني

- التشيع هو المذهب الرسمي للإسلام بالنص القرآني والنبوي، قم، الطبعة الثانية، ١٣٨٧هـ.

عبد الهادي الفضلي

- الحضارة الإسلامية بين دواعي النهوض وموانع التقدم، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولىٰ، ٢٠١٣م.

عدنان فرحان

- حركة الاجتهاد عند الشيعة الإمامية، دار الهادي، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.

علي حسن مرواريد

- تنبيهات حول المبدأ والمعاد، مشهد، الطبعة الثالثة، ١٤٣٤هـ.

علي حمزة زكريا

- العرفان والتصوف، إشكاليات وحوارات، الطبعة الأولىٰ، ١٤٣٩هـ-٢٠١٧م.

علي رضا أعرافي

- الفلسفة بحث فقهي، في دراسة الفلسفة، مؤسسة الإشراف والعرفان، قم، الطبعة الأولىٰ.

علي رضا بناهيان

- ثقافة الانتظار ترجمة مقداد حيدري، دار المودة، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٣٨هـ-٢٠١٧م.

د علىٰ السالوس

- أثر الإمامة في الفقه الجعفري، دار الثقافة الدوحة، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.

علي الميانجي

- المدرسة التفكيكية، الأسس، والبناءات، والمقولات، ضمن المدرسة التفكيكية وجدل المعرفة الدينية، مجموعة مؤلفين، إعداد وتقديم حيدر حب الله، مؤسسة الانتشار العربي، الطبعة الأولىٰ، ٢٠١٥م.

عمار أبو رغيف

- الأسس العقلية دراسة في المنطلقات العقلية للبحث في علم أصول الفقه، دار الفقه للطباعة والنشر، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢٥هـ.

د فؤاد إبراهيم

- الفقيه والدولة الفكر السياسي الشيعي، دار المرتضىٰ، بيروت، ١٤٣٣هـ-٢٠١٢م.

فردين قريشي

- كتاب تجديد الفكر الديني في إيران دراسة في علم اجتماع المعرفة، تعريب علي موسوي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولىٰ، ٢٠٠٨م.

فيصل نور

- نظرية ولاية الفقيه بين المؤيدين والمعارضين، نسخة إلكترونية.

قاسم غنىٰ

- تاريخ التصوف في الإسلام، دار نينوىٰ، سوريا، الطبعة الأولىٰ، ١٤٣٨هـ-٢٠١٧م.

كمال الحيدري

- مفاصل إصلاح الفكر الشيعي، مؤسسة الإمام الجواد للفكر والثقافة، بغداد، ١٤٣٨هـ-٢٠١٧م.

- شرح تمهيد القواعد في علم العرفان النظري، مؤسسة الإمام الجواد للفكر والثقافة، بغداد، ١٤٣٦هـ-٢٠١٤م.

- المدارس الفلسفية في العصر الإسلامي، مؤسسة الهدىٰ للطباعة والنشر، بيروت، ١٤٣٤هـ-٢٠١٣م.

- العرفان الشيعي، رؤىٰ في مرتكزاته النظرية، ومسالكه العملية، دار فراقد، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.

- ميزان تصحيح الموروث الروائي، مؤسسة الإمام الجواد للفكر والثقافة، بغداد، ١٤٣٧هـ-٢٠١٥م.

دكامل الشيبي

- الصلة بين التصوف والتشيع، منشورات الجمل، بيروت، بغداد، الطبعة الأولى، ٢٠١١م.

- الطريقة الصفوية ورواسبها في العراق المعاصر، الطبعة الأولى، بغداد، ١٩٥٧م.

الكلبايكاني.

- إرشاد السائل، دار الصفوة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.

الكليني

- الكافي، تصحيح وتعليق علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة الخامسة، ١٣٦٣ش.

كولن تيرنر

- التشيع والتحول في العصر الصفوي، ترجمة حسن علي عبد الساتر، منشورات الجمل، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م.

لندا والبرج

- الأعلم عند الشيعة دراسة في مؤسسة مرجعية التقليد، تحرير لندا والبرج، ترجمة د. هناء خليف، دار ومكتبة عدنان، بغداد، الطبعة الأولى ٢٠١٣م.

المازندراني

- شرح أصول الكافي، دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.

مالك العاملي

- الولاية والمرجعية تكامل أم تنافس، دار الهادي، بيروت، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.

مالك وهبي

- دور العقل في تشكيل المعرفة الدينية، دار الهادي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.

المجلسي

- بحار الأنوار، مؤسسة الوفاء، بيروت، لبنان، ١٤٠٣م-١٩٨٣م.

مجموعة مؤلفين

- ميرزا مهدي الأصفهاني رائد التفكيك في المعرفة الدينية، ترجمة عباس جواد، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولىٰ، ٢٠١٤م.

مجيد محمدي

- اتجاهات الفكر الديني المعاصر في إيران، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت، الطبعة الأولىٰ، ٢٠١٠م.

محمد أمين الاسترآبادي:

- الفوائد المدنية، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الثانية، ١٤٢٦هـ.

محمد باقر الصدر

- المعالم الجديدة للأصول، مكتبة النجاح، طهران، الطبعة الثانية، ١٣٩٥هـ-١٩٧٥م.
- الفتاوىٰ الواضحة، مطبعة الآداب في النجف الأشرف، ١٣٩٦هـ.

محمد باقر علم الهدىٰ

- سد المفر علىٰ منكر عالم الذر، دار العلوم للتحقيق والطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولىٰ، ١٤٣٣هـ-٢٠١٢م.
- سد المفر علىٰ القائل بالقدر، طهران، ١٣٨٧هـ.
- موقف أهل البيت من الفلسفة والعرفان، دار الولاية للنشر، إيران، الطبعة الأولىٰ، ١٤٣٨هـ-٢٠١٧م.
- موقف العلماء من الفلسفة والعرفان، دار الولاية للنشر، إيران، الطبعة الأولىٰ، ١٤٣٨هـ-٢٠١٧م.

محمد باقر الملكي الميانجي

- توحيد الإمامية، منشورات دار البذرة، إيران، الطبعة الأولىٰ.
- مناهج البيان في تفسير القرآن، مؤسسة النبأ الثقافية، طهران، الطبعة الأولىٰ، ٢٠١٣م.
- نفحات من علوم القرآن، مؤسسة العتبة الرضوية للطباعة والنشر بإيران، ١٤٣٥هـ.

محمد بني هاشم

- العقل في فكر الميرزا مهدي الأصفهاني، ضمن كتاب ميرزا مهدي الأصفهاني رائد التفكيك في المعرفة الدينية، ترجمة عباس جواد، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولىٰ، ٢٠١٤م.

محمد بياباني

- التأويل في الفلسفة والعرفان، ضمن كتاب ميرزا مهديَ الأصفهاني رائد التفكيك في المعرفة الدينية، ترجمة عباس جواد، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولىٰ، ٢٠١٤م.

محمد تقي الحكيم

- الأصول العامة للفقه المقارن، مؤسسة آل البيت ﷺ للطباعة والنشر.

محمد تقي سبحاني

- مدخل إلىٰ الفكر الاجتماعي الديني المعاصر في إيران، القسم الثاني، مجلة نصوص معاصرة العدد ٢٠، ١٤٣١هـ.

محمد تقي اليزدي

- الحكومة الإسلامية وولاية الفقيه، منظمة الإعلام الإسلامي، طهران، الطبعة الأولىٰ ١٤١٤هـ-١٩٩٣م.

- محاضرات في الأيديولوجيا المقارنة، مؤسسة في طريق الحق، قم، الطبعة الأولىٰ.

محمد جميل العاملي

- ولاية الفقيه العامة في الميزان، بدون بيانات نشر.

محمد حسين آل كاشف الغطاء

- أصل الشيعة وأصولها، تحقيق علاء آل جعفر، مؤسسة الإمام علي، الطبعة الأولىٰ، ١٤١٥هـ.

محمد حسين الطباطبائي

- الميزان في تفسير القرآن، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، قم.

محمد الحسيني الطهراني.

- ولاية الفقيه في حكومة الإسلام، تعريب علي حسين، دار المحجة البيضاء.

محمد حسين النائيني

- تنبيه الأمة وتنزيه الملة، مكتبة الإسكندرية، ٢٠١٢م.

- المكاسب والبيع، تقرير بحث النائيني للآملي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم.

- منية الطالب في شرح المكاسب، تقرير بحث النائيني للخوانساري، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الأولىٰ، ١٤١٨هـ.

محمد بن حمزة الطوسي

- الثاقب في المناقب، تحقيق وتصحيح وتعليق السيد هاشم الرسولي المحلاتي، مؤسسة إسماعيليان للطباعة والنشر والتوزيع، قم، الطبعة الرابعة، ١٤١٢هـ-١٣٧٠ش.

محمد رضا إرشادي

- فهم النص الديني، رؤية علىٰ ضوء المدرسة التفكيكية، ضمن دراسات في تفسير النص القرآني، مجموعة من المؤلفين، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولىٰ، ٢٠٠٧م.

محمد رضا حكيمي

- المدرسة التفكيكية، دار الهادي، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.

- الاجتهاد التحقيقي، دار الهادي، لبنان، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.

- الحياة، بالاشتراك مع آخرين، مكتب نشر الثقافة الإسلامية، طهران، الطبعة الخامسة.

- كتاب القسط والعدل، بالاشتراك مع آخرين، دار الهادي للطباعة والنشر، الطبعة الأولىٰ ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م.

- رجال المدرسة التفكيكية، رصد أبرز الشخصيات التفكيكيّة في القرن الرابع عشر الهجري، ضمن المدرسة التفكيكية وجدل المعرفة.

محمد رضا وصيفي

- الفكر الإسلامي المعاصر في إيران، جدليات التقليد والتجديد، دار الجديد، بيروت، الطبعة الأولىٰ، ٢٠٠٠م.

محمد رضا المظفر

- أصول الفقه، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم.

- عقائد الإمامية، تقديم الدكتور حامد حفني داود، انتشارات أنصاريان، قم، إيران.

محمد سعيد الحكيم

- الأصولية والأخبارية بين الأسماء والواقع، الطبعة الثالثة، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٠م.

د محمد بن سعيد بن حامد الغامدي

- التناقض بين ولاية الفقيه وعقيدة الإمامة، مجلة الدراسات الإسلامية والبحوث الأكاديمية، العدد ٩١.

د محمد سليم العوا

- في النظام السياسي الإسلامي، دار الشروق، الطبعة الثانية، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.

محمد السند:

- إسلام معية الثقفين، نينوا، قم، الطبعة الأولىٰ، ١٣٩٢هـ.
- الفوائد العقائدية، دار المحجة البيضاء، بيروت، الطبعة الأولىٰ، ١٤٣٩هـ-٢٠١٨م.

محمد شفيعي

- الأسس الفكرية للثورة الإسلامية الإيرانية، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولىٰ، ٢٠٠٧م.

د محمد شقير

- فلسفة الدولة في الفكر السياسي الشيعي، ولاية الفقيه نموذجا، دار الهادي، بيروت.

فلسفة العرفان، دار الهادي، بيروت، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.

محمد صدر زادة

- الفلسفة والعرفان في ضوء الإسلام، مؤسسة أنصاريان للطباعة والنشر، الطبعة الأولىٰ، ١٤٣٦هـ-٢٠١٥م.

محمد الصياد

- فقه الانتظار، التيارات الدينية الإيرانية، والصراع علىٰ الحق المطلق للفقيه في الولاية، المعهد الدولي للدراسات الإيرانية.

- الفقيه والدين والسلطة - بالاشتراك مع د. محمد بن صقر السلمي - مركز الخليج العربي للدراسات الإيرانية، ١٤٣٨هـ.

مصطفىٰ الخميني

- ثلاث رسائل ولاية الفقيه، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الخميني، الطبعة الأولىٰ، ١٤١٨هـ.

محمد عبد المحسن الغراوي

- مصادر الاستنباط بين الأصوليين والأخباريين، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، الطبعة الأولىٰ، ١٤١٣هـ.

محمد كاشف الغطاء

- أصل الشيعة وأصولها، مؤسسة الإمام علي، الطبعة الأولىٰ، ١٤١٥هـ.

محمد مال الله

- نقد ولاية الفقيه، الطبعة الثانية، ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م.

محمد مصباح اليزدي

- محاولة للبحث في العرفان الإسلامي، نقله للعربية، محمد عبد المنعم الخاقاني، دار التعارف للمطبوعات.

محمد مهدي النراقي

- جامع السعادات، تحقيق السيد محمد كلانتر، دار النعمان للطباعة والنشر، النجف.

محسن آل عصفور

- أصول الفقه المقارن بين المحدثين والأصوليين، دار التفسير إسماعيليان، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢١هـ.

محسن الأمين العاملي

- أعيان الشيعة، تحقيق وتخريج حسن الأمين، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، الطبعة الأولىٰ، ١٤٠٨هـ-١٩٨٧م.

محسن الحيدري

- ولاية الفقيه تاريخها، مبانيها، دار الولاء، بيروت، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.

د محسن جهانكيري

- محي الدين ابن عربي، الشخصية البارزة في العرفان الإسلامي، دار الهادي، بيروت، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.

مرتضىٰ مطهري

- الإسلام ومتطلبات العصر، تعريب علي هاشم، مجمع البحوث الإسلامية، إيران، الطبعة الأولىٰ، ١٤١١هـ.

- الكلام والعرفان، دار الكتاب الإسلامي، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢١هـ-٢٠٠١م.

المفيد

- أوائل المقالات، تحقيق الشيخ إبراهيم الأنصاري، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م

- تصحيح اعتقادات الإمامية، دار المفيد للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م.

المنتظري

- دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، الدار الإسلامية، بيروت، الطبعة الأولىٰ، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.

موسىٰ جار الله

- الوشيعة في نقد عقائد الشيعة، طبعة لاهور باكستان، الطبعة الثالثة، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

موسىٰ الموسوىٰ

- الثورة البائسة، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٨م.

الميرزا مهدي الأصفهاني:

- غاية المنىٰ في معراج القرب واللقا، مؤسسة الآفاق، طهران، الطبعة الأولىٰ، ١٤٣٤هـ.

- أبواب الهدىٰ، طهران، ١٣٨٧هـ.

مهدي جهرمي، ومحمد باقري

- نقد الفكر الديني عند الشيخ مرتضىٰ مطهري، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولىٰ، ١٤٣٢هـ-٢٠١٢م.

مهدي مرواريد

- الإشكالية المنهجية بين العقلين الفلسفي والتفكيكي، نظرية المعاد الصدرائية، ضمن المدرسة التفكيكية وجدل المعرفة، مجموعة مؤلفين، إعداد وتقديم حيدر حب الله، مؤسسة الانتشار العربي، الطبعة الأولىٰ، ٢٠١٥م.

مهدي يونس

- ما هو العرفان، دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م.

مير حبيب الله الخوئي

- منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة، منشورات دار الهجرة، إيران - قم، الطبعة الرابعة.

الميرزا النوري

- مستدرك الوسائل، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.

د ناصر القفاري

- مسألة التقريب بين أهل السنة والشيعة، دار طيبة الرياض، الطبعة السابعة ١٤٢٤هـ.

- أصول مذهب الشيعة الإمامية عرض ونقد، الطبعة الثانية، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م.

ناطق سعيد

- سقيفة الغيبة، دار المحجة البيضاء، الطبعة الأولىٰ، بيروت، ١٤٣٢هـ-٢٠١١م.

النوبختي

- فرق الشيعة، تحقيق د. عبد المنعم الحفني، دار الرشاد، الطبعة الأولىٰ، ١٩٩٢م.

هاشم البحراني

- مدينة المعاجز، تحقيق الشيخ عزة الله المولائي الهمداني، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم، ايران، الطبعة الأولىٰ، ١٤١٣هـ.

هاشم معروف الحسيني

- المبادئ العامة للفقه الجعفري، دار القلم، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٧٨م.

يد الله يزدان

- العرفان النظري مبادئه وأصوله، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولىٰ ٢٠١٤م.

اليزدي

- العروة الوثقىٰ، مركز فقه الأئمة الأطهار ﷺ، قم، ١٤٢٢هـ.

يوسف البحراني

- الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم.